فلسفة الدين والكلام الجديد

محمد أبو القاسم حاج حمد

أبستمولوجية المعرفة الكونية

إسلامية المعرفة والمنهج

دار الهادي

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

أبستمولوجية المعرفة الكونية

إسلامية المعرفة والمنهج

الطّبعَة الأولى

١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م



هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com URL: http: //www. daralhadi.com

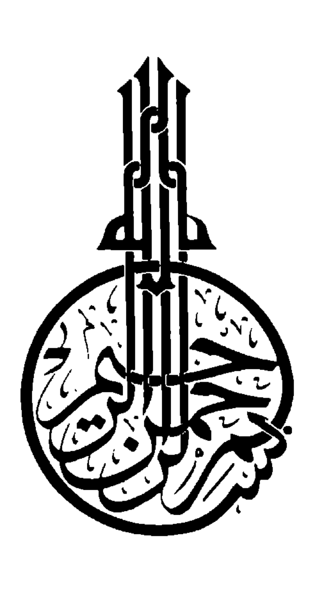
أبستمولوجية المعرفة الكونية

إسلامية المعرفة والمنهج

محمد أبوالقاسم حاج حمد

مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد





مدخل

تخرج هذه الدراسات وقد باشرت «الهيمنة/العولمة» الأمريكية سطوتها على العالم، وهي العولمة التي أعلن عنها الرئيس الأمريكي «جورج بوش ـ الأب» أمام الكونغرس في الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) ١٩٩١ م إثر إجلاء التحالف الدولي بزعامة أمريكا للقوات العراقية من الكويت في ١٧ يناير (كانون ثاني) ١٩٩١ م.[١]

ثم بدأ «بوش ـ الابن» بالخطوات التنفيذية للعولمة إثر التفجيرات «المثيرة للجدل» في نيويورك وواشنطن بتاريخ ذات اليوم وذات الشهر ولكن عام ٢٠٠١م.

هناك الكثير الذي يأخذ بخناق العالم جراء هذه «العولمة/الهيمنة» الأمريكية، وكمثلنا عسكريا وأمنيا واستراتيجيا واقتصاديا وثقافيا واجتماعيا وحضاريا، فأمريكا تريد للعالم أن «يمتثل» لها، لا فقط أن «يتمثل» صورتها، غير أن ما يصيبنا منها كعرب ومسلمين ـ فوق ذلك ـ هو ما أعلن عنه وزير الخارجية الأمريكي «كولن باول» في معهد «هيرتج فاونديشن» في العاصمة «واشنطن» بتاريخ ١١ ديسمبر (كانون أول) ٢٠٠٢ م بعنوان «المبادرة الأمريكية الشرق أوسطية للإصلاح» والتي ربطها بضرورة تغيير المناهج التعليمية والتربوية والخطاب الإعلامي، مستندا إلى ما ورد في تقرير الأمم المتحدة حول «التنمية الإنسانية

العربية لعام ٢٠٠٢م» وهو تقرير اعتمد «المؤشرات الأمريكية» للحرية والثقافة. ويأتي كل ذلك تذرعا بمكافحة «الإرهاب الدولي» الذي يتخذ من «الأصولية الإسلامية» ـ في المفهوم الأمريكي ـ قاعدة له.

قد كنت ولا زلت ـ ولكن منذ مطلع الثمانينات ـ في خط الهجوم الأول، ومع آخرين بمختلف توجهاتهم، ضد «الأصولية»[٢] وذلك في وقت كان فيه مستشار الأمن القومي الأمريكي «زبينغو بريجينسكي» يدعم بكافة أجهزته «الصعود الطاغي والمفتعل» للأصولية في الوطن العربي والعالم الإسلامي، مادأ نطاق الدعم لها ليشمل نظام الرئيس المصري الراحل «أنور السادات» وكذلك «دول مجلس التعاون الخليجي» مع توجيه الطاقة الأصولية نحو أفغانستان وليس فلسطين، وتشكيل تحالفات إسلامية ضد الاتحاد السوفياتي، قد كان بريجينسكي وقتها «يسبح في مصر ويصلي في أفغانستان».

وضمن نفس المخطط الأمريكي «فرضوا» الحرب العراقية على الثورة الإسلامية في إيران والتي ساندتها بمتاحات القلم والندوات والمحاضرات.[٣]

وفي إطار نفس المخطط الأمريكي ابتعثت «الأصولية» في مصر كحليف لنظام السادات ضد القوى القومية واليسارية، وابتعثوها أيضا في سورية ولكن لإسقاط النظام.[٤]

غير أن السحر قد انقلب على الساحر في السعودية ومصر، فانتهك «جهيمان» حرمة الحرم المكي بتاريخ ٢٠ نوفمبر(تشرين ثاني) ١٩٧٩م ليعلن ظهور المهدى المنتظر مطلع القرن الهجري الخامس عشر وليـنادي بدولة ثيوقراطية لاهوتية يحكمها فقهاء السنة وفق شرعية كهنوتية، وقد أعلن «جهيمان» في سبع رسائل عن مبادئه التالية:

١ ـ وجوب اتباع سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ الوحي والدعوة والغلبة العسكرية.

٢ ـ ضرورة أن يقوم المسلمون بالإطاحة بحكامهم الحاليين الفاسدين المفروضين عليهم والذين تنقصهم الصفات الإسلامية حيث لا يعترف القرآن بملك أو قبيلة.

٣ ـ شرعية الحكم تتطلب الإخلاص للإسلام والعمل به والحكم بالقرآن، وليس بالقهر، والانتماء إلى أصول قريش وانتخاب المؤمنين المسلمين (للحاكم).

٤ ـ واجب إقامة العقيدة الإسلامية على القرآن والسنة وليس على تفسيرات العلماء المشكوك فيها ودروسهم «الخاطئة» في المدارس والجامعات.

٥ ـ على المسلم أن ينفصل عن النظام الاجتماعي والسياسي بترك الوظائف الرسمية.

٦ ـ ظهور «المهدي» من نسب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومن ولد الحسين بن علي ليزيل المظالم القائمة ويقيم العدل والسلام للمؤمنين.

٧ ـ رفض كل من يشرك بالله، بما في ذلك عباد علي وفاطمة ومحمد، والخوارج.

٨ ـ وجوب إقامة مجتمع مسلم ملتزم يحمي الإسلام من الكافرين ولا يؤثر أو يحابى الأجانب [٥].

وتتماثل هذه المبادئ مع ما سبق أن طرحته حركة (الإخوان) الجهادية[٦] التي تأسست مطلع الدولة السعودية الثالثة بداية من العام ١٩٠٢.

أما في مصر فقد خر السادات صريعا بأيدي الأصوليين الذين ابتعثهم بتاريخ ١٩٨١/١٠/٢٦ م وذلك لدى الاحتفاء بذكرى حرب أكتوبر(تشرين أول) ١٩٧٣ م والتي أعقبها توقيع اتفاق «كامب ديفيد» الثلاثي بين مصر وإسرائيل وأمريكا في ١٧ سبتمبر (أيلول) ١٩٧٨م بعد زيارة السادات للقدس في ١٩ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٧٧ م بما انتهى بمصر لتحجيم دورها العربي.[٧]

ثم غيرت أمريكا سياستها في مطلع التسعينات حين انسحب الاتحاد السوفياتي تحت ضغط «البروسترويكا» والمتغيرات التي دفع بها «جورباتشوف» منذ توليه السلطة في مارس(آذار) ١٩٨٥م ثم الإعلان عن تفكيك الاتحاد السوفياتي إلى دول مستقلة في ٦ سبتمبر / أيلول ١٩٩١ (بعد إلغاء معاهدة الاتحاد الموقعة عام ١٩٢٢ م) وليس بتفوق قوى المجاهدين الأفغان كما يذهب إليه «الإعلام الأصولي» ومساندوه.

ومن بعد أن أحكمت أمريكا قبضتها على دول مجلس التعاون إثر اجتياحها هي للكويت «كبديل» عن الاجتياح العراقي له في ١٧ يناير (كانون ثاني) ١٩٩١ م.

ثم تحول الإسلام لدى مراكز الدراسات الاستراتيجية الأمريكية إلى «ظاهرة إرهابية» منذ أن عقد الكونغرس ورشة عمل لدراسة الحركات الإسلامية وأصدرت تقريرها في الأول من فبراير(شباط) ١٩٩٣ م بعنوان «عالمية الإسلام الجديدة ـ THE NEW ISLAMIST INTERNATIONAL [٨]، وأعقب ذلك كتاب «يوسف بودانسكي ـ YOSSEF BODANSKY» بعنوان «الغرب هو الهدف ـ الإرهاب في عالم اليوم ـ TARGET THE WEST ـ TERRORISM IN THE WORLD TODAY» [٩] في أبريل(نيسان) من نفس العام ١٩٩٣ م.

وهو كتاب يصرف الإرهاب إلى الأصولية الإسلامية بشكل خاص وإلى الدين الإسلامي بشكل عام،وقد صدر بعد التفجيرات الجزئية الأولى لمركز التجارة العالمي في نيويورك بتاريخ ٢٦ فبراير (شباط) ١٩٩٣ م وهو مستمد من «تقرير» الكونغرس الذي صدر بعد ثلاثة أيام فقط من ذلك التفجير! وقد قدم له عضو الكونغرس «بيل ماكولم ـ BILL MCCOLLUM»، وهو تفجير «مثير للجدل» أيضا.

وقد سبقت هذه النشاطات مهمة «بحثية استطلاعية» حول الإسلام

والحركات الأصولية أوكلت للدكتور الأمريكي ـ من أصل أرمني سوري ولد بسورية عام ١٩٣٣ ـ هو «ريتشارد هرير دكمجيان R. HRAIR Dckmejain» الذي أصدر «جزءا» من ملفاته الاستطلاعية في كتابه بعنوان: «الإسلام في حال الثورة ـ الأصولية في العالم العربي».

غير أن استطلاعات «د.كمجيان» قد اتسعت لما هو أكبر من كتابه المنشور واقتبس في الهامش(١٠) عرضا للجهد الذي أمضاه مع أكثر من جامعة ومؤسسة ومؤتمر وندوة.

ثم جاءت «صرعة الندوات» الباحثة في الحركات الإسلامية في داخل الوطن العربي والعالم الإسلامي وفي أوروبا وأمريكا على وجه الخصوص، فبلغت اكثر من «أربعمائة» ندوة شارك بها كل من «يدعي» الاختصاص بالحركات الإسلامية وثقافات المنطقة، وشارك بها في الوطن العربي والعالم الإسلامي معظم «أصحاب السماحة والفضيلة» جنبا إلى جنب مع العلمانيين والليبراليين.

ثم بعد أحداث التفجيرات «المثيرة للجدل» في أمريكا مطلع هذه الألفية الثالثة وظفت أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة والصحف جهدها لإبراز تيارين:

تيار «حداثي» أو ما بعد حداثي أو ما قبل، مهمته «تجسير» الفجوة ما بين العلمانيين الليبراليين الحداثيين والأنظمة بوصفها مضادة للأصولية والإرهاب، ويكون التجسير تبعا لعلاقة الأنظمة بالديموقراطية وحقوق الإنسان والمثقف، فهو إما جسر «ذهبي» وهذا مستحيل أصلا، أو «فضي» ما بين بين أو «خشبي» ـ والتعبير للدكتور «سعد الدين إبراهيم» والخشبي قابل لأن يهوى ويتحطم في أي وقت كما هوى بالدكتور «سعد الدين إبراهيم» نفسه، حين أودع السجن حبيسا للرأي ثم أفرج عنه بضغط أمريكي بانتظار محاكمته المفترضة!

وتيار ينتمي للأصولية «أيديولوجيا» ويماثلها في الاستمداد من مدارس

«النقل والتقليد والاتباع» ولكنه يختلف عن التيار الحداثي «سياسيا» حيث يملك جسرا «ذهبيا» مع كل «الأنظمة». ومهمة هذا التيار الأيديولوجي هي كمهمة التيار الحداثي، تبرئة الأنظمة من الأصولية والإرهاب.

باستثناء التيار الحداثي لم يكافح التيار الأيديولوجي الذي يتصدى للأصولية (الآن) هذه الأصولية في فترة التبني الأمريكي والخليجي والمصري لها،بل كان يدعم وفي دول الخليج بشكل خاص «الجهاد» في أفغانستان و«الجهاد» لإسقاط النظام في سورية.

هذا التيار يقود الآن حملات «الوسطية» لتفريغ الإسلام عن أي منهجية ضابطة لفكره، متأولا آيات الشهادة على الناس «والأمة الوسط» التي تشهد على من هم حولها والاتجاه إلى قبلة البيت الحرام بخلاف معناها الجغرافي والمنهجي لتصبح «وسطية فكرية» متحولة بالإسلام إلى «جبة دراويش» تحتمل «ألوانا حديقة» حتى أن القول الصواب مرهون بحضور وقته، فإن حضر وقته فهو مرهون بحضور «رجاله» وهؤلاء لا يحضرون أبدا.

فكل منهج معرفي يخرج عن «الوسطية» في تناول القرآن والسنة من شأنه أن يقذف بهؤلاء خارج «المهنة» ولأن يفقدوا عائدات الولاء للأنظمة«ولهذا يستمرون في «الحجر» على الآخرين وحتى الحكم «بتطليق» زوجاتهم إن لم يكن الحكم «بالردة» وبما يخرج عن الوسطية المدعاة نفسها، فهم يفقدون وسطيتهم تجاه أي مجدد أو تجديد بل ويصرفون اللائمة تجاه الأصوليين فقط وليس الأنظمة، وهذا ما أوضحته مناقشات سجن «ليمان طره» بين بعض من جماعة علماء الأزهر والمعتقلين من جماعة «التكفير والهجرة» عام ١٩٨٢.[١١]

تحدي العولمة الأمريكية:

قد واجه العرب والمسلمون هذه العولمة الأمريكية حين كانت تفرز أوروبا بداياتها الجنينية» منذ القرن الخامس عشر والسادس عشر[١٢] «إذ يعيش عالمنا

اليوم في ما يطلق عليه (رونالد روبرتسون) المرحلة الخامسة من العولمة والتي تتعلق (بالعلاقات الدولية) وذلك باعتبار أن المرحلة الأولى (جنينية) مارست فيها أوروبا التوسع عبر الكشوفات الجغرافية المرتبطة بعصر نهضتها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر (حيث كانت الانطلاقة نحو العالم الجديد في أمريكا وأستراليا وباتجاه الهند أيضا)، مما أدى للمرحلة الثانية حيث ازدادت وتيرة نشوء الرأسمالية والنشاط الاستعماري في القرن السابع عشر، مما أفضى للمرحلة الثالثة التي أدت للثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، وبتعاظم إنجازاتها وهيمنتها على الأسواق دخل العالم مرحلة الاستعمار التقليدي الأوروبي على مستوى عالمي في المرحلة الرابعة وهي مرحلة الصراع من أجل (الهيمنة)، ثم مرحلة العولمة GLOBALIZATION الراهنة ذات الطابع الأمريكي الأحادي».

واجهوها «فكريا» بمقاربات ومقارنات مرحلة فكر النهضة التي حددها كل من «ألبرت حوراني»[١٣] و«على المحافظة»[١٤] و«عبد الله العروي»[١٥] بالفترة ما بين ١٧٩٨/١٩٣٩.

وواجهوها سياسيا بحركات التحرير الوطني إلى أن تم «الاستقلال السياسي».

وتأتي الآن العولمة/الهيمنة الأمريكية وهي حاملة لرياح عاصفة تحاول اقتلاعنا من الجذور تذرعا بمكافحة الإرهاب والأصولية الإسلامية من ناحية، وتجيد النفاذ إلى واقعنا عبر «ضعف الأنظمة» من ناحية أخرى.

العولمة الأمريكية الزاحفة ليست كمثيلتها الأوروبية التي حملت معها مبادئ وقيم التنويرية الأوروبية ومجادلاتها الفلسفية، والتي وجدت فيها مرحلة فكر النهضة لدينا كثيرا من القيم الإنسانية والمفاهيمية النقيضة لمرتكزات الاستعمار الأوروبي نفسه، وذلك منذ ترجمات رفاعة الطهطاوي (١٨٠١/١٨٧٣) لفولتير (١٦٩٤/١٧٧٨)، ذلك المفكر الفرنسي الذي كان يمقت «اللاهوت

والكهنوت» كما يمقت «الإلحاد» ويمقت الاستبداد حتى أنه حين دفن فقد دفع بجثمانه إلى خارج مقابر المسيحيين.

العولمة الأمريكية الراهنة تفتقر لكافة شروط العقلانية ولأي خلفية فلسفية، إنها محض أذرع طويلة بقبضات براجماتية تماما كما وصفها «د. عزمي إسلام».(١٦)

«إن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لا تمثل في حقيقتها مدارس فلسفية بالمعنى التقليدي القديم بقدر ما تمثل فلسفات تتجمع في إطارات عامة. فلسفة البراجماتيزم مثلا، كما تتمثل في الفلسفة البراجماتية PRAGMATISM عند وليم جيمس وتتمثل في الفلسفة البراجماسية أو «البراجماطيقية» PRAGMATICISM عند بيرس، وتتمثل في النزعة الوسيلة «أو الأداتية» INSTRUMENTALISM عند جون ديوي، وكذا في النزعة الإنسانية HUMANISM عند شيلر وإن كانت كلها يجمعها إطار واحد هو النزعة البراجماتية».

كذلك:

«فإنه من المعلوم، وإلى درجة البداهة في العلوم السياسية والإجتماعية المعاصرة، أن سياق الحضارة الغربية ـ الأوربية منشأ والأمريكية محصلة ـ قد انتهت بعد سياق تطوري بدأ منذ القرن السادس عشر الميلادي إلى تبني مذهب «المنفعة» Utilitarism، والبراجماتية Pragmatism وكلاهما قد نشأ في إطار الخيارات الفلسفية «العلمانية Secularism» وفي إطار «النمو الرأسمالي» CAPITALIST الذي يقوم على «الفردية والمنافسة Individualism and Competition» ويحول الإنسان إلى أداة للإنتاج والاستهلاك فيما يظهر من تصورات أداتية، أو الفلسفة الأداتية النفعية Instrumentalism التي أطلقها د. جون ديوي ـ ١٨٥٩ / ١٩٥٢ كإنجيل عملي جديد للمجتمع الأمريكي وبالذات في المجالين التربوي والأخلاقي».(١٧)

لا تعتبر البراجماتية مذهبا فلسفيا فهي تقود لصرف طاقة الفكر عن التوجه إلى الفلسفة، تركيبية كانت أو تحليلية، إلى الفعل ونتائجه. فالجوانب الفلسفية التي تظهر لدى مفكري هذه المدرسة هي فقط للتدليل على القيمة العملية للحقيقة في مقابل مختلف التصورات الفلسفية. هكذا هو موقف المفكر الأمريكي «تشارلس ساندرر بيرس ـ ١٨٣٩ ـ ١٩١٤» حيث ينتهي إلى القول: «أن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر».

وكذلك هو موقف المفكر الأمريكي الآخر «وليم جيمس ـ ١٨٤٢/ ١٩١٠» الذي نزع نحو تجريبية متطرفة وجعل المدركات العقلية مدركات حسية مهمتها الوصول إلى تحقيق فعل نافع، أي أن أفكارنا في تمثلنا لقيمتها فهي بقدر ما تؤديه من فعل نافع تتجه إليه بالضرورة، وهذا هو أساس «المنهج الأدائي» أو «الأداتي». وهو اتجاه يتعامل مع الواقع كما يعبر عن نفسه بصدق مع الأفكار المحمولة عنه، فالبراجماتزم اتجاه يضع العمل «مبدأ مطلقا» محاولا حسم المناظرات الفلسفية حين يؤولها بحسب ما يترتب عليها من نتائج في العمل ومن فرق في حياة الإنسان، فالمنهج البراجماتي «مؤداه تحويل النظر عن الأوليات الفلسفية إلى الغايات والنتائج».

وفي نفس الإطار اعتبر المفكر البراجماتي «جون ديوي ـ ١٨٥٩/ ١٩٥٢» فيما أوضحه عنه «جورج نوفاك» ـ «أن قيمة أي عمل، أو قيمة أي اسلوب للسلوك، أو قيمة أي سياسة، يجب أن يحكم عليها بنتائجها الحقيقية فقط، ومما يؤخذ بعين الاعتبار ليس نوايا ودوافع وأهداف الأفراد وإنما النتائج المحضة الناتجة عن أعمال الناس» فديوي يرى في الأخلاق: «فعالية ظاهرة لها نتائج بدلا من كونها مجرد صفة شخصية داخلية» ويعقب «جورج نوفاك» بأن هذا المقياس الموضوعي قد فصل دوي عن جميع أولئك البشر شبه المتدينين والعاطفيين

الذين تعتمد القيمة الخلقية لديهم على «طيبة القلب».

هذا هو نسق التركيب الداخلي للحضارة الغربية إنطلاقا من محصلتها الأمريكية الراهنة من «الداخل».

غير أنه يراد لهذا النسق أن يعمم عالميا، أي أن يصبح «محورا للعولمة». لهذا سطع إسمان، أولهما «فرانسيس فوكاياما» مؤذنا بالليبرالية نهاية للتاريخ الإنساني.(١٨)

وكذلك «صمويل هنتنغتون» مؤذنا بصدام الحضارات مع المركزية الحضارية الغربية بمواصفات العولمة الأمريكية.(١٩)

واقعنا بين تنويريتين عقلانيتين وعلميتين:

قد ركزت القول على أن صعود الأصولية والمغالاة والتطرف هو أمر «مفتعل» ويأتي ضمن «مواطأة» دولية أمريكية وإقليمية، فسجلنا العقلاني والعلمي يحتوي تاريخيا على تجربتين هامتين.

أولاهما عالمية تأسيسية زاوجت بين الإبداع الخاص وموروث الهيلينية والفارسية والرومانية طوال الفترة ما بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلاديين.

«كانت بغداد والعواصم الأخرى لمختلف إمارات الشرق، وقرطبة الأموية، والمراكز الكبرى المرابطية والموحدة، وتونس والأغالبة والحفصية كانت مراكز إشعاع علمي كوني. من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر الميلادي، صدرت مؤلفات كبرى في مجالات العلوم والفلسفة والأدب والفنون ومختلف علوم الدين. يكفي أن نذكر هنا أن العالم الرياضي والجغرافي والفلكي أبوالريحان البيروني، والفلاسفة والأطباء والعلماء أمثال الكندي والفارابي، وابن سينا في الشرق، وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، في الغرب، والكتاب الصوفيين كابن الفارض المصري، وابن عربي الأندلسي، وجلال الدين الرومي الإيراني، والموسيقيين، الموصلي وزرياب، و«المصلح» الغزالي والفقيه فخرالدين الرازي..

ويمكن إيراد الكثير الكثير من الأسماء.

وكثيرة كانت، في الغرب وفي الشرق، في القصر كما في المدينة، «المجالس» المفتوحة على يد وزير أو أمير، وكان يلتقي في هذه المجالس المثقفون والعلماء فيتبارون في مناظرات فكرية وأحاديث وحوارات في كل فن. وإبان الحقبة العباسية العظيمة، ظلت هذه المجالس مفتوحة للذميين من اليهود والمسيحيين والصابئة، وكان للفيلسوف المسيحي يحيى بن عدي مجلس يتردد إليه المسلمون. وأصبحت المجالس مؤسسة اجتماعية امتازت بها الحاضرات الإسلامية، فيها نشأ «أدب السلوك» والحقيقة تقال، إن الأخلاقيات فيها، سواء كانت قرآنية، أم موروثة عن الاغريق، كانت غير محترمة كثيرا. وفي المدونات الاجتماعية، عن تلك الحقبة، نجد الكثير من الاحتجاجات ضد «الاباحية ورخص الأخلاق» السائدة في الكثير من مجالس الأدب. وقد سادت فيها على الأقل روح التسامح وتقبل الآخرين على علاتهم.

هذه اللقاءات بين العلماء والباحثين جعلت من المجتمع الإسلامي، في عصره الكلاسيكي مجتمعا منفتحا. وقد امتدت هذه اللقاءات إلى الأسواق، حيث أصبحت تعقد فيها حلقات عفوية يجتمع فيها المتعلمون، ورجال الدين، والطلاب مع أصحاب الحوانيت والباعة وأهل الحرف. وكان لهذه اللقاءات أثرها، أكثر من مرة، في سياسة الدولة.

مجتمع منفتح يقبل فيه العابرون من كل نوع وصوب. وكان حب السفر طاغيا في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي. فالتجارة البرية والبحرية، بواسطة القوافل أو السفن، كانت مزدهرة. كما أن الحديث النبوي «اطلب العلم ولو في الصين» لم يكن حرفا ميتا، فالبحارة، والتجار والحجاج، والجغرافيون المكلفون من قبل الدول، والعلماء والفلاسفة والمتصوفون المتلهفون على معرفة معلم مشهور وبعيد كانوا يتجولون ويجتازون دروب العالم الإسلامي، بل ويغامرون

أحيانا إلى ما وراء حدوده.

وبفضل الكتاب وصلتنا تقارير عن هذه الرحلات. وهي تدل على حرصهم على الموضوعية العلمية الخالصة، وقد تدل أحيانا على ولعهم بالغريب والعجيب، وبنقل الأساطير عن البلدان المجهولة. والأقاصيص والحكايا الشعبية اغتنت من هذه الأساطير وإلى الحقبة الكلاسيكية تعود حكايا الجن والكائنات الأسطورية التي تعمر قصة السندباد البحري وقصص ألف ليلة وليلة. وإلى هذه الحقبة أيضا تنتمي دقائق الجغرافي المقدسي، وكتاب البيروني عن الهند وعلومها وحضارتها». ـ [٢٠]

هناك الكثيرون في تلك المرحلة، منهم أبو علي حسن ابن سينا ـ ٩٨٠ / ١٠٣٧) الذي لقب «بالشيخ الرئيس» و«جامع الرئاستين» و«المعلم الثالث» بعد أرسطو والفارابي. وهو الذي وحد بين قوانين «العقل» وقوانين «الطبيعة» بانسجام مع «الوحي». و«أبونصر الفارابي ـ ٨٧٤ / ٩٥٠م» الفيلسوف العقلاني وواضع قواعد الموسيقى، و«ولي الدين عبدالرحمن بن خلدون ـ ١٣٣٢ / ١٤٠٦» مؤسس فلسفة علم الاجتماع والتاريخ. و«أبوالوليد بن رشد، ١١٢٦ / ١١٩٨م» الذي يعرفه الغرب الأوربي «بأفيروس» لمساهماته العقلية التجديدية التي دفعت بفكر الإصلاح والتنوير في أوربا حين انطلقت في القرن السادس عشر كما أثر في التجديد اليهودي عبر مدرسة «ابن ميمون» ومنهم من اكتشف العلاقة بين الإنسان والبيئة والطبيعة وهو «ابن طفيل الأندلسي ١١٠٦ / ١١٨٥م» والذي أبدع قصة «حي بن يقظان» التي أخذ عنها الغرب قصة «روبنسن كروزو» الذي أنشأته الظباء ثم «تعقل» الكون.

ومنهم «ابن الصايغ محمد بن باجه ـ المتوفي عام ١١٣٩م» الذي أوضح مراحل التطور العقلي بأفضل من أوجست كونت. وبالفلسفة العقلية التأملية.

من هؤلاء العقلانيين النقديين التحليليين يمكن أن نورد فوق الأربعين،

وبموازاتهم ممن استخدموا «العقل» في العلوم التطبيقية من بصريات (كابن الهيثم ـ ٩٦٥ / ١٠٣٩) وتأسيس لعلم الجبر (الخوارزمي ـ ٧٧٥ / ٨٣٥م) ولاسمه يرجع علم «اللوغرزم»، وأبوعلم الكيمياء (جابر بن حيان ـ ٧٣٧ / ٨١٣م) ورائد التميز الطبي بين الحصباء والجدري وواضع أسس المتابعة السريرية للمرضى (أبوبكر الرازي ـ ٨٥٤ / ٩٢٣م) وإلى هؤلاء يضاف مائة أو أكثر من الأعلام لو شئنا.[٢١]

هذا الموروث من الفكر العقلاني ومناهج التطبيق العلمي هو الذي أسست عليه أوربا انطلاقتها الفلسفية والعلمية منذ القرنين الثاني ثم الثالث عشر وبدأت بتطويره بعد هضمه في القرن السادس عشر.

أما نحن وبحكم مراحل الانحطاط الثقافي والفكري والسياسي التي أعقبت القرون الهجرية الثلاث الأولى ـ على مستوى المجتمع وليس الأفراد بعد ذلك ـ فقد غيبنا ذلك عن «وعينا الفكري والحضاري» واستسلمنا للتخلف الاقتصادي والاجتماعي والفكري من جديد، ولم نستدعي في مناهجنا التربوية «المعاصرة» هذا الموروث النقدي العلمي التجديدي.

وثانيتهما ما عرف بمرحلة «فكر النهضة» ١٧٨٩ / ١٩٤٠ ذلك حين ترجمنا نهايات أوروبا الفكرية والفلسفية، ولكنا فصلنا تلك النهايات عن السياق الجدلي الأوروبي الذي بقي يحاورها ويصارعها ويرفضها ويتقبلها مدى أربعة قرون، كما لم نستطع أن نركب النهايات الأوربية «المترجمة» على سياقنا الجدلي الذاتي. فأحدثنا انفصاما مزدوجا. حين فصمنا نهايات الحضارة الغربية عن تجربتها، ولم نعيد تركيب نهايات موروثنا ليدفع بتقدم واقعنا.

فحركات الغلو والتطرف لم تنتمي للجهد العقلاني الذي طبع مرحلة فكر النهضة (١٧٩٨/١٩٤٠م) ـ بداية بجهود (محمد علي باشا ١٨٠٥/١٨٤٨) في مصر وأرتال المفكرين والإصلاحيين من الشيخ (رفاعة رافع الطهطاوي ١٨٠١/١٨٧٣) و(جمال الدين الأفغاني ١٨٣٩/١٨٩٧) ورفيقه (محمد عبده ١٨٤٩/١٩٠٥) وليبس

انتهاء بالشيخ (علي عبد الرازق) الذي فجر في عام ١٩٢٥م قضية الإسلام وأصول الحكم بمعزل عن مفهوم (الحاكمية الإلهية).

إذن فحركات الغلو والتطرف هي حركات منقطعة عن الأصولية الإسلامية العقلانية ضمن المرحلة التراثية الممتدة من القرن التاسع وإلى القرن الثالث عشر الميلادي، كما أنها منقطعة عن مرحلة فكر النهضة والإصلاح طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.محتفظة بموروث (النقل) وليس الرأي والعقل. ولهذا قلت أنها حركات «مفتعلة» تمت «بمواطأة» أمريكية.

وبنفس هذا المنطق النقلي التراثي الماضوي استبعدت عقلية التطرف والغلو أي تفاعل بينها وبين مكتسبات الحضارة الغربية بوصفها حضارة «نقيضة ومعادية». وقد انعكس هذا الموقف (الغيري السلبي) على فهم هذه القوى المغالية لما كان من تفاعل وتأثير بين العقل العربي المسلم وموروث الفلسفة اليونانية والاشراقية الفارسية طوال مراحل التأسيس العقلي الأول، فكل فلاسفة الإسلام الأوائل يعتبرون لديهم مجرد نقلة لتلك الفلسفات والاشراقات، فهذه القوى لا زالت على نهج أبو حامد الغزالي الذي كتب عن (تهافت الفلاسفة) مما استدعى رد إبن رشد عليه بكتابه عن (تهافت التهافت) (ابن رشد ١١٢٦/١١٩٨) [٢٢].

كذلك موقف هذه القوى من رواد عصر النهضة والإصلاح، فكافة الرتل من محمد عبده وإلى علي عبد الرازق، مرورا بكل أسماء الإصلاح الديني غير مبرئين من الصلة بالغرب الأوربي والتأثر به.

مثل هذا الموقف الذي تتخذه هذه الفئة من الحضارة الأوربية هو ذات الموقف الذي اتخذته وتتخذه من مدارس الرأي والعقل عبر التاريخ الإسلامي نفسه، قديما كان أو حديثا، ولهذا تميزت «بالانغلاق الذهني».

لتوضيح هذا (الانغلاق) العقلي أو الذهني أوضح الدكتور (سمير نعيم أحمد) ـ «أن التطرف ووفقا للتعريفات العلمية بدوائر المعارف العالمية والعلوم

مـرادف للكلمـة الإنجلـيزية (Dogmatism) أي الجمـود العقـائدي والانغـلاق العقلي، وهذا هو في الواقع جوهر الفكر الذي تتمحور حوله كل الجماعات المسماة المتطرفة.[٢٣]

والتطرف ـ بهذا المعنى ـ هو أسلوب مغلق للتفكير يتسم بعدم القدرة على تقبل أي معتقدات تختلف عن معتقدات الشخص أو الجماعة أو على التسامح معها.

ويذكر «سمير نعيم» أن دراسات وبحوث علم النفس والطب النفسي قد دلت على أن الشخصية المتطرفة شخصية مريضة، وأن هناك خصائص عديدة مشتركة بين المتطرفين، وبين مرضى العقل، وبخاصة المرض المعروف باسم «الجنون الدوري»، أو جنون العظمة والاضطهاد. وعادة ما نجد لدى هؤلاء المتطرفين أوهاما من هذا النوع، فهم دون غيرهم أعظم الناس جميعا. وكل منهم يمكن أن يكون: «أميرا» يحكم ويأمر وينهى. وجميع الناس يتآمرون ضده أو ضد جماعته، ويضمرون له الشر، أو يمكن أن يقودوه إلى الهلاك. ولهذا فإنهم جميعا كفرة وملحدون يستحقون أن ينزل بهم العقاب، أو يحل دمهم. ويتجلى المرض العقلي عند المتطرفين بصورة خاصة في موقفهم من المرأة، فهناك دائما أوهام غواية المرأة للرجل مهما كان سنها أو مكانتها (زوجة أو ابنة أو أختا أو أما)، وهناك دائما أوهام حيوانية الرجل وشهوانيته تجاه المرأة؛ وهناك دائما الشك في الذات وفي الآخر، ذلك أنه لا يمكن الفصل بين الاثنين، الذات والآخر.

والواقع أن المتطرف يسقط على المرأة كل ما يعتمل في نفسه من مشاعر شهوانية مكبوتة، من مشاعر بالدونية وعدم الثقة بالنفس. أي أن لسان حاله يقول: إنني لا أثق بها تماما مثلما لا أثق بنفسي، وفي النهاية فإنني لا أثق بأحد على الإطلاق. ولما كان ذلك الشعور مؤلما ومدمرا للذات ولا يمكن احتماله، فلا بد

من أن تلجأ الشخصية المتطرفة المريضة إلى حيلة دفاعية تأمينا للذات. فيبالغ المتطرف بالثقة بشيء ما ثقة عمياء لا يداخلها أي شك، وهنا يلجأ إلى الثقة بمقولة ما أو بشخص ما أو بجماعة ما (الأمير أو الجماعة الدينية). ذلك أن مناقشة هذه المقولة أو التشكيك فيها أو التشكيك في الأمير أو الزعيم أو الجماعة يفجر داخل ذات المتطرف كل الشكوك ويؤدي إلى تهديد هذه الذات.

التطرف، إذا، ظاهرة مرضية بكل معنى الكلمة وعلى المستويات النفسية الثلاثة: المستوى العقلي أو المعرفي، المستوى العاطفي أو الوجداني، والمستوى السلوكي.

فعلى المستوى العقلي، يتسم هذا المرض بانعدام القدرة على التأمل والتفكير وإعمال العقل بطريقة مبدعة وبناءة.

وعلى المستوى الوجداني أو العاطفي، يتسم المتطرف بالاندفاعية الوجدانية وبشدة الانفعال والتطرف فيه. فالكراهية مطلقة للمخالف في الرأي أو للمعارض، أو حتى للإنسان بصفة عامة، بما في ذلك الذات، وهي كراهية مدمرة. والغضب ينفجر بلا مقدمات ليدمر كل ما حوله أو أمامه.

وعلى المستوى السلوكي، نجد أيضا الاندفاعية من دون تعقل، ويميل السلوك دائما إلى العنف. ولو أن هذه الحالات معدودة ومحدودة لكنا بصدد ظاهرات فردية يمكن أن يتناولها بالعلاج الاختصاصيون أو الأطباء النفسيون، ولكان تهديدها للمجتمع محدودا. لكننا، على العكس من ذلك إزاء ظاهرة عامة نلحظها ونشاهدها في جميع مناحي الحياة في مصر، الاجتماعية والاقتصادية».

قد ابتعث المخطط الأمريكي الأصولية من «قاع المجتمع» ضمن أهدافه الاستراتيجية، وأمريكا إذ تعلم أن «البديل» هو بإعادة اللحمة التربوية والتعليمية مع حقبتي التنوير ما بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلاديين، وكذلك مرحلة فكر النهضة فإنها لا تريد سوى أن نمتثل وأن نتمثل نزعتها البراجماتية وأساليبها

الأدواتية وأن نتحول إلى «مجتمعات عدمية» تسلم قيادها للشركات الأمريكية الكبرى والمتعددية القوميات لهيمنة أمريكا وإسرائيل على الأمة الوسط وهذا هو المستحيل بعينه.

فنحن «أمة وسط» عجنتها وتعجنها حضارات خمسة آلاف عام ولدينا جدلية خاصة بتطورنا، ففي تجاويف عقولنا، وأدناها في «اللاوعي» تستبطن ذاكرتنا الموروث الحضاري لكل حضارات جنوب شبه الجزيرة العربية من «سبأ» الناشئة قبل (٢٥٠٠) من الميلاد وملكتها «ماجدة»، التي أطلق عليها اليونانيين خطأ اسم «المحظية ـ بلاقيبش» ثم حرفت «بلقيس»، والتي عاصرت حكم «النبي سليمان» حوالي الألف ق.م. والحضارة «القتبانية» (١٠٠٠/٢٤٠ ق.م.) والحضرمية (١٠٢٠ ق.م.) وقبلها «المعينية» الألف الثالث قبل الميلاد و«الحميرية».[٢٤]

كما استوعبت حضارات الشمال مثل (الفرعونية) و(السومرية) و(الأكادية) و(الكلدانية) و(الفينيقية) و(الكنعانية) و(الآرامية) و(القرطاجية) و(الفارسية) وغيرها.[٢٥]

وعلى السطح الحضاري للأمة الوسط تعمق التفاعل مع كل مناطق التمركز الديني والحضاري والثقافي والاقتصادي في العالم القديم: (المسيحية) الناشئة قبل سبعة قرون من الإسلام، و(اليهودية) الناشئة قبله بواحد وعشرين قرنا، و(الزرادشتية) و(المجوسية) الناشئة منذ (٦٢٨ ـ ٥٥١ ق.م.) في إيران وباتجاه الهند، و(الزرفانية) الناشئة في إيران منذ عهد (الأخمينيين ٥٥٠ / ٣٣٣ ق.م.) والتي تواصلت إلى الفتح الإسلامي وانهيار الدولة الساسانية (٢٤٧/٦٣٥ ق.م.) و(المانوية) الناشئة منذ (٢١٦ ـ ٢٧٤ م)، و(الهندوسية) التي ترجع إلى ثلاثة آلاف عام، ثم (البوذية) من (٤٨٤ ق.م.). وكذلك (الصابئة) في العراق منذ (٢١٠٠ ق.م.).[٢٦]

كما استوعبت جغرافية الخلافة الإسلامية كافة طرق التجارة العالمية وقتها، سواء تلك البحرية عبر المتوسط أو البحر الأحمر باتجاه الهند والصين، أو تلك البرية غبر سورية وامتدادا إلى آسيا. ومع سيطرتها على أهم (المضائق) الاستراتيجية في العالم من خليج السويس ـ قبل حفر القناة للمرة الثالثة (٢٧) ـ ومضيق (باب المندب) و(هرمز) و(جبل طارق) و(الدردنيل) وغيرها. إضافة إلى مناجم الذهب ومختلف المعادن، وطاقة بشرية كانت هي القاعدة والأساس في نشوء العديد من الحضارات الشامخة.

ردة الحقبة الفيصلية:

لست أسعى للتغني بالماضي ولكني أود لفت النظر إلى ان انبعاث الحركات الأصولية هو «تدبير مفتعل يناقض جوهر تكويننا وتطورنا وذاكرتنا التاريخية»، وأن الذين افتعلوا هذا التدبير هم الذين حالوا دون التجديد والتنوير، ثم جأروا بالشكوى بعد أن لدغهم الثعبان الذي ربوه في حجورهم، ثم جاءوا ببدائل عولمة غريبة ونقيضة لواقعنا، فرفضنا لبدائلهم هو تماما كرفضنا للأصولية المنغلقة التي ابتعثوها من قبل وساندهم فيها من ارتبطت مصالحه بمقاومة الحريات والقومية واليسارية. وأعني بذلك تحديدا «الحقبة الفيصلية» في المملكة العربية السعودية (١٩٦٤/١٩٧٥) والتي أثرت على اختيارات دول مجلس التعاون الخليجي. ففي الحقبة الفيصلية ونتيجة الصراع مع الجمهورية التي أعلنت في اليمن بتاريخ ٢٦ سبتمبر(أيلول) ١٩٦٢ والتي قضت على حكم الأئمة البدائي، وكذلك صعود اليسار إلى السلطة في عدن في ٣٠ نوفمبر(تشرين ثاني) ١٩٦٧ بعد طرد المستعمر البريطاني، والصراع مع مصر الناصرية التي ساندتهما والصراع مع مختلف التيارات القومية والاشتراكية واليسارية، تم ابتعاث الأصولية «كترياق مضاد»، ثم تأصيل هذه الأصولية بموروث المملكة في التحالف الذي نشأ في المرحلة الأولى من تأسيس المملكة (١٧٤٥/١٨١٨ م) بين سلفية الشيخ محمد بن

عبد الوهاب (ولد عام ١١١٥هـ وتوفى ١٢٠٦هـ/١٧٠٣ ـ ١٧٩٢ م) وبين (محمد بن سعود المتوفى عام ١١٧٩ هـ /١٧٦٥ م). ومن المعروف أن سلفية الشيخ محمد بن عبد الوهاب تعتمد على مدرسة «النقل والتقليد والاتباع» في الإسلام رجوعا إلى نهج «أحمد بن حنبل» (١٦٤/٢٤١ هـ ـ ٧٨٠/٨٥٥ م) و«أحمد بن تيمية» (٦٦٧/٧٢٨ هـ الموافق ١٢٦٣/١٣٢٨ م).

قد عمقت الحقبة الفيصلية من تنفذ السلطة الأصولية في المملكة، ورفدت الأصولية بمئات من الوافدين العرب المعارضين للأنظمة القومية بالذات من مصر وسورية. وسرعان ما سيطروا على إدارات التربية والتعليم والثقافة والإعلام «متمظهرين» بنفس النهج السلفي.[٢٨]

شكلت الحقبة الفيصلية ردة مناقضة لنهج مؤسس المملكة «عبد العزيز آل سعود» (١٩٠٢ ـ ١٩٥٣ م) الذي أنجز في عهده أهم أثرين إستراتيجيين وتاريخيين:

الأول: وهو «التوحيد الجغرافي ـ السياسي» لمعظم أرجاء شبه الجزيرة العربية ما عدا اليمن وعمان وبعض أرجاء الخليج. وقد حالت أوضاع اليمن الذاتية دون التوحيد كما حالت بريطانيا دون انضواء باقي مناطق الخليج.

وقد اقتضى هذا التوحيد الجغرافي ـ السياسي تحجيم آحادية «المرجعية الوهابية السلفية» وهذا ما انتهى إليه عبد العزيز حين جمع علماء نجد والحجاز عام ١٩٢٥. ثم دعا إلى أول مؤتمر إسلامي جامع في ٧ يونيو (حزيران) ١٩٢٦، سانده فيه المجدد الإسلامي (محمد رشيد رضا ١٨٦٥/١٩٣٥ م) الذي أفسح مجلته «المنار» لمواقف عبد العزيز ويشير ذلك إلى تأثر عبد العزيز بمدرسة الشيخ «محمد عبده ١٢٦٦ هـ / ١٣٢٣ هـ ـ ١٨٤٩/١٩٠٥ م».

الثاني: وهو تحديث البنية السياسية والاجتماعية للمملكة ومواجهة التيارات الأصولية (الأخوان) التي أثارت ضده قبائل «مطير» و«العتيبة» و«العجمان» فحسم

أمرها جزئيا في معركة «آبار السبلة» في مارس(آذار) ١٩٢٩ ثم نهائيا في ديسمبر(كانون أول) ١٩٣٠ فقد نادى أولئك بنفس ما نادى به لاحقا «جهيمان العتيبي» عام ١٩٧٩ م.[٢٩]

ثم جاءت مخططات بريجينسكي لتبني على «الموروث الفيصلي».

باتجاه معهد الدراسات العليا للمناهج والحضارات والتنسيق الجامعي:

إن البديل هو ما سبق أن طرحناه في محاضرتنا بالنادي الثقافي في إمارة الشارقة في نوفمبر(تشرين ثاني) ١٩٨٠ حول «الفكر الديني التاريخي ومناهج العلوم التطورية» حيث طالبنا بضرورة تغيير المناهج التعليمية والتربوية.[٣٠]

وبعد كتابات عديدة و«مواجهات» اتجهت لتأسيس مركز لي خارج المنطقة العربية والإسلامية في قبرص اليونانية لأواجه الأصولية وفقهاء السلطة معا، مؤسسا لدار نشر أسميتها (الدينونة) في عام ١٩٨٨ وهي من دان لله ويدين له بالعبودية، ولمجلة أسميتها (الاتجاه) في عام ١٩٨٩، آملا الانطلاق منهما لتأدية هذه الرسالة.

ثم كثفت محاضراتي وكتاباتي لمواجهة الأصولية، كما امتدت جسوري للعديد من المنتديات والمعاهد والمراكز والجامعات، خصوصا بعد إخفاقي في إصدار مجلة (الاتجاه) ما عدا عددها (اليتيم) الأول، وبعد إخفاق دار (الدينونة) نفسها[٣١]، وتعود الأسباب إلى (انعدام التمويل)، وقد ساندني مشكورا الأخ الشيخ «عبد العزيز بن عثمان بن صقر» وهو من «المستنيرين» السعوديين، ولكن حبال صبره على «المشروع» لم تمتد كثيرا ولو امتدت لما تغشانا «ضجيج العولمة»، ويدير الآن «مركز الخليج للأبحاث» في «دبي». فالأنظمة التي طرقت أبوابها وبإلحاح وصبر لم تكن تمانع في مواجهة الأصولية، ولكنها تريدها مواجهة على قياساتها هي، فليبيا تزن هذه الكتابات بقياس (الكتاب الأخضر)

ومصر بعقلية فقهائها ودول مجلس التعاون الخليجي بعقلية أصحاب (الفضيلة) وأصحاب (السماحة) من الشيوخ الوافدين إليها وشيوخها، أما سورية فقد اكتفت بعلمانيتها.

كما أن نقد الأصولية لا يفترض (تحسين) صورة الأنظمة، سواء في دول مجلس التعاون الخليجي أو مصر أو سورية أو ليبيا. فمادة النقد المنهجي والمعرفي للأصوليين لا تعطي مبررات القمع الأمني لها، ولكن مواجهتها «فكريا» بل أن (أصالة) المنهج النقدي المعرفي للحركات الأصولية يمتد لنقد الأنظمة نفسها، فالنقد المنهجي كلية لا تتجزأ.

و لهذا وجدت العديد من الأنظمة في مشروعي للنقد المنهجي ما يمسها في صميمها، فغضوا الطرف عنه بتأدب شديد وظلوا يحسنون استقبالي والحمد لله وجزاهم الله خيرا.

يمكن للكثيرين عقد منتديات حول (الصحوة الإسلامية)، وكذلك أزمات الفكر العربي والإسلامي، وهي ندوات إيجابية في كثير من عطائها ومداولاتها وقد حققت الكثير الذي أرجوه، وكذلك عقدت ندوات حول (تجديد وتجدد الفكر الإسلامي) وقد شاركت في بعضها.

غير أن «إشكالية بينة» قد أحاطت بمعظم تلك الندوات، إن لم يكن كلها، فهي تتراوح بين تقديم (نهج إصلاحي) يقوم على نفس أسس ومرتكزات الفكر الديني السائد تاريخيا، وذلك بمنطق (المقاربات) مع حيثيات الواقع المعاصر وقوة التحديث، فالحصيلة هنا لا تكون إلا (توفيقية) أو (انتقائية) أو حتى (تلفيقية) ومن ذلك ابتداع مفهوم (الوسطية) في الإسلام، بما يعني إفراغ الإسلام عن الخصوصية المنهجية الضابطة لكل نصوصه القرآنية، فالوسطية عباءة فضفاضة تتسع حتى للمتناقضات. أو تتراوح بين محاولات (التأصيل) لكل ما هو في التراث الديني بمنطق معاصر.

إشكالية هذه الندوات والطروحات أنها لم تمس من قريب أو من بعيد مفهوم (التجديد النوعي) للفكر الإسلامي نفسه في عصر مغاير لعصور التأسيس الأولى ومرحلة (التدوين) وما بعدهما، ولم تحاول اكتشاف «النسق الخاص ـ Constitutional system»[٣٢] لجدلية التطور العربي المتداخل مع الإسلام واختياراته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لتحدد ـ بعد ذلك ـ للإنسان العربي والمسلم إلى أين يتجه وكيف يتعاطى مع نفسه ومع العالم.

فمرتكز التجديد النوعي يأخذ القرآن (كتابا كونيا مطلقا) قادرا على استيعاب المتغيرات العالمية، شريطة أن نفهم أولا أن المتغيرات العالمية نفسها (نوعية) تمت لمرحلة ما بعد الصناعة[٣٣] وقيمها المعرفية الجديدة بخلاف ما كان عليه التجديد في المجتمعات الرعوية والزراعية التقليدية والحرفية اليدوية. وانصح هنا بقراءة كتابين في معرض تفهم أوضاع مجتمعات ما قبل الصناعة. الأول وهو المشار إليه في الهامش (ج: جوبيرغ) والذي تولى ترجمته الأستاذ «أبو بكر أحمد باقادر» والثاني للدكتور «سعيد فالح الغامدي».

فالتجديد النوعي يرتبط لا بالذكاء الطبيعي للاستنباط ولكن (بآليات جديدة) للمعرفة والاستنباط تعيد فهم التراث نفسه محكوما بآليات إنتاجه التاريخية وظروفه الموضوعية الخاصة به، ثم تعيد معالجة النص القرآني بآليات المعرفة الجديدة وضمن الأوضاع العالمية المعاصرة المتغيرة نوعيا. فنتحول من مجرد بلاغة اللغة إلى ضوابط الألسنية المعاصرة، ومن التفسير القرآني إلى التحليل، ومن تجزئة سور القرآن وآياته إلى وحدته العضوية التي تستخرج منهجه.

انطلقت في كل تلك الدراسات من مفهوم (التجديد النوعي) الذي يوظف آليات معرفية (ابستمولوجية) في قراءة النص القرآني المطلق الذي يعادل الوجود الكوني المطلق وحركته، (مستوعبا) لكافة المناهج المعرفية و(متجاوزا)

لها باتجاه (الكونية) ومستوعبا لكافة الأنساق الحضارية ومتجاوزا لها باتجاه (عالمية الإسلام). فالقرآن الذي تنزل للناس كافة لا تقيده جغرافية بشرية محددة ولا ارث تقليدي تطبيقي تاريخي. فالقرآن (مجيد) لا يبلى و(كريم) يتجدد في عطائه، و(مكنون) يتكشف عبر صيرورة الزمان والمكان. وهو(البديل) في عصر العلم والعالمية ليس لكافة الأنظمة الوضعية فقط ولكن حتى للأنظمة اللاهوتية والثيوقراطية التي (تبوتق) الإنسان وتضيق بكونيته ونزوعه اللامتناهي، محاولة سجنه في أحاديتها وفرض اختيارات المجتمعات الريفية التقليدية ـ ما قبل الصناعية ـ عليه.

لم ألجأ لأي عصرنة مفتعلة، إنما التزمت قراءة النص من داخله ولكن باليات معرفية والسنية جديدة.

الاخفاقات المرة:

لم أستطع تحقيق ولا النسبة الضئيلة من النجاحات التي افترضتها ، فجدار الواقع سميك للغاية ويرتفع كالجبال المنيعة، سواء كان من الأصوليين أو الفكر الديني التقليدي التراثي السائد «رسميا»، وقد يرجع السبب ـ في بعض منه ـ أن الواقع العربي والإسلامي لا يزال يعيش إنتاجا فكريا وسلوكيا، عقليا وممارسة، حالات ما قبل الصناعة وقيم التحديث التي ترتبط إلى حد كبير بممارسة العولمة. ومن هنا كان(الحصار) معلنا وخفيا، حتى الذين أرادوا توظيف بعض أفكاري حول (التدافع العربي ــ الإسرائيلي) وأعادوا في الأرض المقدسة (فلسطين) طباعة ما كان من طبعة أولى لكتاب (العالمية الإسلامية الثانية) الذي أصدرته عام ١٩٧٩ اكتفوا من الكتاب بالتدافع مع إسرائيل دون الأخذ بالمنهج التجديدي الذي تندرج في إطاره (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة). وذلك كان عتبي على تنظيم (الجهاد) خاصة.

أما (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) في ولاية(فرجينيا) فلم تكن أفكاري

في موضع الإجماع ولو النسبي بالنسبة للقائمين عليه باستثناء الأستاذ الدكتور(طه جابر العلواني) الذي تخلى عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ بحمد الله ـ ولكن بعد أن كان قد أضفى على دراسته «مسحة» من التجديد النوعي، والتي نقلها إلى حيث هو الآن مديرا «لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في أمريكا» ـ وآمل أن يمد الله في بقائه ـ بهذه الجامعة، فهو الوحيد وبمعية زوجته الأستاذة الدكتورة الفاضلة (منى أبو الفضل) من وقف إلى جانبي حتى أنني عينت في فترة من الفترات مستشارا لذلك المعهد. وقد وضع دكتور العلواني مقدمة الطبعة الثانية لكتاب العالمية الإسلامية الثانية والتي خرجت عام ١٩٩٦ في مجلدين اتسعا لألف واثنين وسبعين صفحة، والدكتورة (منى أبو الفضل) هي من سارع بتدريس كتابي في طبعته الأولى في جامعة القاهرة ضمن مساق «الدراسات العليا للأنظمة» بداية من عام ١٩٨٢.

كما أن الدكتور «طه جابر العلواني» هو من دعاني لوضع كتابي «منهجية القرآن المعرفية ـ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية» في واشنطن عام ١٩٩١ م ثم عقد له ندوة في القاهرة في ١١ مارس(آذار) ١٩٩٢ م ثم تولى الأخ الشيخ «عبد الجبار الرفاعي» طبعته الأولى عام ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.

قد اخفق جهد (التجديد النوعي) إلى حد كبير، فالنجاح المفترض يعتمد على(التواصل)، ويفترض هذا التواصل نوعا من (المؤسسية) من ناحية، ونوعا من (الجماعية) من ناحية أخرى. وهذا ما لم استطع تحقيقه رجوعا للأسباب التي ذكرتها، وذلك عهد الحصار.

حاولت جهدي تحقيق هذه(المؤسسية) و(الجماعية) فخاطبت أحد أصدقائي المميزين في ٥ رجب ١٤٠٩ الموافق ١١ فبراير ـ شباط ١٩٨٩ موضحا له أن الفكر الإسلامي العربي المستنير يجد نفسه في(مواجهة نقدية) مع كثير من المفاهيم المتخلفة والضبابية التي تسيطر على مناهج الرؤية والعمل لكثير من

الحركات الأصولية، فمعظمها يتعجل وبسطحية تامة (القيام الفوري بدور البديل التاريخي) اثر هزائم الفكر الاشتراكي الثوري بوجهيه(القومي) العربي، والماركسي (الأممي) وانهزام الفكر الديمقراطي الليبرالي العلماني. ومع إقرارنا بان الإسلام هو أساس المشروع الحضاري البديل إلا أن الكيفية التي يطرح بها الآن (كرد فعل) تجاه فشل التيارات الأخرى وكمحاولة للاستحواذ(السلطوي) على المجتمعات، يحرك فينا دافع العمل لتصحيح مسار وممارسات هذه الحركات الإسلامية، هذا من جهة ومن جهة أخرى في سبيل شحن هذه الحركات بوعي مستنير يتفاعل مع متغيرات العصر الاجتماعية والحضارية والسياسية فلا تظل أسيرة للتعصب والانغلاق واختيار الضيق من التراث وتجنب الواسع منه. خصوصا وان هذه الحركات قد بدأت تتخذ موقفا سلبيا من التطور الاجتماعي والفكري الذي تعيشه منطقتنا العربية ككل مما سيؤدى بها إلى حالة (انفصام) ضد كل شيء، وإلى ممارسة هذا الانفصام باسم «الإسلام» فنجد أنفسنا وباسم الدين في مواجهة حقبة سوداء يسود فيها العنف.

إذن نحن نسعى إلى:

(١) ربط الوعي الديني بمتغيرات العصر الحضارية والاجتماعية الفكرية لتحقيق أقصى درجات الانفتاح العقلي وذلك بإعادة قراءة الموضوعات الدينية قراءة علمية موضوعية.

(٢) إيجاد منبر التأثير الفكري والثقافي الديني المستقل عن التوظيف السياسي، إذ إن ظاهرة هذه الحركات ليست سطحية وعابرة فهي تستمد جذورها من فشل كافة التيارات الثورية والليبرالية كما تستمد أصولها من جذور الفكر الإسلامي الاتباعي التقليدي، وبالتالي فانه لا يمكن التعامل معها من «خلال القلق السياسي فقط». بل لا بد من التأثير عليها فكريا بمعنى حضاري وثقافي أي بالدراسات والكتابات ومن موقع متميز».

لـم تجد تلك (الاستغاثة) في عام ١٩٨٩ أدنى استجابة كفيئة لمهماتها والتي قصدت منها إيجاد العمل المؤسسي الجماعي بداية بعقد منتدى لبحث «الفكر الإسلامي والمتغيرات الحضارية والاجتماعية»

وكما أخفقت محاولة ١٩٨٩ أخفقت محاولة أخرى لإنشاء «مركز دراسات المناهج والأنساق الحضارية» والتي أصدرت مشروعاتها وخطابها بتاريخ ٣ ذو الحجة ١٤١٣ هـ الموافق ٢٤ مايو ـ أيار ١٩٩٣ ثم جددت طرح المشروع في ١٨ رمضان ١٤٢٣ هـ الموافق ٢٣ نوفمبر /تشرين ثاني ٢٠٠٢ كما يرد في صفحات هذا الكتاب، وقد نصت مقدمة المشروع على التالي:

مقدمات مشروع التجديد النوعي:

من الواضح جدا أن الحضارة العالمية المعاصرة قد بدأت تعانى منذ منتصف القرن التاسع عشر من(أزمة فراغ روحي) تمثلت في عدة مظاهر، أبرزها سيطرة الاتجاهات الوضعية التي علقت مسألة الوعي الديني في تجربة الإنسانية، استنادا إلى فلسفة العلوم الطبيعية وحرية العقل الليبرالي، فتراجعت مقولات الوحي والدين لتحتل حيزا تراثيا غير فاعل في توجيه حياة الإنسان المعاصر.

قد عقدت الكثير من المؤتمرات والندوات بغية معالجة هذه الأزمة الروحية على مستوى العالم، كما وتم إنشاء الكثير من مراكز البحوث والدعوة والتبشير غير أن كثيرا من هذه المجهودات قد اقتصرت على معارضة المقولات الوضعية والتوجهات العدمية بمنطق الدفاع السلبي الذي يعتمد على التبرير والوعظ الخطابي بروح المدافعة التراثية أو الأيدلوجية (غير المعرفية)،أو بروح المدافعة العصبية الذاتية عن الدين، ولم تكتشف «الضرورات العملية» لتفهم «البعد الغيبي» في التجربة البشرية. فالمهم هو اكتشاف وجود الفعل الغيبي في حركة الواقع وصيرورته، ففقدت بذلك حلقة الاتصال المنهجية ما بين الأسلوب المعرفي الذي تتخذه التوجهات الوضعية سلاحا لها استنادا إلى مباحث الصيرورة والجدل

والنسبية والاحتمالية والنزعة العملية التطبيقية المعاشة في مقابل الإطار التاريخي للتأويلات الدينية المفارقة بمفاهيمها ومرتكزاتها الثقافية والعقلية لهذه المباحث. فكانت النتيجة ـ وفي افضل الحالات ـ إيجاد حالات من(التحييد العقلي) أو(الإرباك النفسي) أو (الانفصام الذهني)، وعليه يمكن القول بوضوح أن كيفية الطرح المتخلف لمقولات الوحي والدين وبما هو دون مستوى مناهج المعرفة العلمية النقدية التحليلية، إضافة إلى التأويلات المختلفة للنصوص الدينية، انتهى بمعظم فلاسفة العالم والمفكرين إلى تهميش أو استبعاد الخطاب الديني عن محاوراتهم الفلسفية والفكرية، وعن مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية وعن الحياة العملية، فبنظرهم أن الدين للقلب والحياة وعلومها للعقل، الأمر الذي يضيف إلى عمق الأزمة الروحية العالمية.

و بما أن القرآن الكريم لا يشكل محورا أساسيا في تركيبة الحضارة الأوربية المهيمنة عالميا، لأنه لم يكن جزءا من تكوين العقل الأوروبي الذي استقطب معظم التحولات الفكرية والنهضوية في العالم وصبغها بخياراته الحضارية، وبما أن العالم يدور كله تقريبا من حول الحضارة ذات الأصول الأوربية كقطب مركزي له ولخيارته الفكرية ونظمه السياسية وأفكاره الاجتماعية بحكم وجود (نواة) زرعتها أوروبا في أحشاء مجتمعات العالم حين توسعها، فان كل حوار لا يستهدف التعامل مع مقولات هذا الأصل الأوربي الجذور والمعاصر سيأتي بالضرورة هامشيا كانكفاء على الذات، إذ سيكتفي فقط بحالة الدفاع السلبي عن النفس. ودليلنا على ذلك أن معظم مراكز الدعوة الإسلامية ومعاهد البحوث ذات الصلة بالجهد الإسلامي لا تجد في نفسها القدرة على مناجزة الطوفان الأوروبي فتلجأ لاستخدام العامل السيكولوجي الذي يعتمد فقط على استثارة(النخوة) الدينية والتهجم على (الأوروبي ـ بمعنى التغريب)، واستمداد مدافعات الحروب الصليبية دون اكتشاف الضرورة الحياتية العملية

للتعامل مع «البعد الغيبي» فالإنسان يكتفي بعالم «المشيئة» المقوم بقوانين «التشيؤ» الظاهرة غافلا عن عالمين يهيمن الله ـ سبحانه ـ بهما على عالم المشيئة هذا، وهما عالم «الإرادة الإلهية» ومن فوقه «عالم الأمر الإلهي» دون استلاب لوجودية الإنسان المطلقة وصيرورة الطبيعة وقوانينها [٣٤]، فلا يعرف الإنسان علاقة الله بوجوده إلا حين يخر عليه السقف أو يجد أعماله كسراب بقيعة.

ثم إن الخطر الكامن هنا أن كافة هذه الجهود الدينية إنما تغفل عن الوتيرة العالمية التي يتفاعل بها العالم (عضويا) على مستوى مناهجه المعرفية وأنساقه الحضارية، وذلك عبر ما نلحظه من تطور لوسائل الاتصال والموصلات وديناميه انتشار الأفكار بكل مؤثراتها التي تستتبعها، والتي تستخدم توجهاتها في المسرح والقصة والرواية والمذاهب الأدبية، وتشكيل قيم معينة على مستوى الأسرة والمجتمع. وهاهي الوضعية الليبرالية في نشوة انتصارها العالمي على الأنظمة الشمولية ترى أنها (نهاية التاريخ).

إن نوع المهمة الحضارية العالمية البديلة التي ننادي بها، ونكرس أنفسنا باتجاهها، تفترض منا تكوين العقل المسلم المعاصر باتجاهين يتداخلان جدليا:

أولا: إن يستوعب هذا العقل شروط وخلفيات تكوين الحضارة المعاصرة بوصفها مركزية فرضت نفسها على مختلف التوجهات العالمية وتفاعلت بها ـ سلبا وإيجابا ـ كافة الأنساق الحضارية.

ثانيا: على أن ينتهي هذا الاستيعاب المنشود إلى اكتشاف جذور الأزمة الروحية وان يستوعب العقل المسلم المعاصر مرجعيته القرآنية استيعابا معرفيا ومنهجيا يتسامى إلى مطلقية هذا الكتاب(الكريم عطاء والمكنون فهما والمجيد الذي لا يبلى) بوصفه كتابا (مهيمنا) لا على الكتب السماوية السابقة له فقط، ولكن على كل مناهج المعرفة البشرية السابقة والمعاصرة واللاحقة.

بهذا الاستيعاب (المزدوج) للوحي من جهة ولمقولات الواقع الموضوعي

من جهة أخرى، تتكون(العقلية النافذة)، فبما أن المهمة دينية كما أنها حضارية شاملة. تهدف لتأصيل هذا الاستيعاب المزدوج فانه من مهمة (مركز دراسة المناهج والأنساق الحضارية) أن يضع المساقات التي تكشف عن قصور المناهج المستمدة من العلوم ذات المنحى التطبيقي وفى مختلف المجالات دون (السقف الكوني) لمؤثراتها، فكافة هذه المناهج (تفكيكية وتحليلية) وغير قادرة على (التركيب) لأنها لم تنطلق أساسا من (الغاية التكوينية للخلق الكوني) فاختصرته في حدود ملاحظاتها التجريبية المباشرة في عالم «المشيئة» و«التشيؤ الطبيعي»، إنسانا كان أو طبيعة. وليس هدف هذه المساقات المنهجية إبطال المعرفة العلمية المعاصرة بجدليتها وصيرورتها ونسبيتها واحتماليتها، ولكن (إعادة توظيف) هذه المعرفة العلمية في إطارها الكوني المرتبط بالغاية الإلهية ـ غير العبثية ـ في الخلق والتكوين ، بما يجعل المعرفة الدينية (الوحي) أساسا منهجيا في فهم الإنسان لنفسه وعالمه، ومصيره. وصولا إلى المفهوم التوحيدي.

وبهدف التأثير على الأنساق الحضارية فان من مهمة المركز دراسة كل نسق حضاري بالنفاذ إلى أصول تكوينه ومدى توافقه مع المفهوم التوحيدي ، سواء في تمثلاته الدينية أو توجهاته الاجتماعية والحضارية، أي تحديد (خارطة الأنساق الحضارية) في كل العالم والكشف عن خصوصيتها وتحديد أسلوب مخاطبتها.

إن الجهد في الحالتين (مساقات المناهج والبحث في الأنساق الحضارية) إنما هو انتقال من التنظير إلى الفعل المنهجي كما الحضاري ، وهذه مهمة عميقة ومتسعة لأنها تعنى التفاعل مع مختلف المناهج وتعنى أيضا التفاعل مع مختلف الأنساق الحضارية)،

و أكدت في رسالة لاحقة بتاريخ ٢٢ صفر ١٤١٤ هـ الموافق ١١اغسطس / آب ١٩٩٣ على ضرورة إنشاء (مركز دراسات المناهج والأنساق الحضارية)

ليبدأ أول ما يبدأ بالدراسات القرآنية مقتطفا النص التالي:

« قد سعت الأمة الإسلامية خلال أربعة عشر قرنا لاستجلاء معاني القرآن الكريم ومحاولة فهمه مستعينة بموفور السنة النبوية المطهرة واجتهادات الفقهاء والمفسرين من السلف الصالح ، غير أن الأمة الإسلامية قد انتهت ـ بالرغم من كافة هذه الجهود ـ إلى ما يتناقض مع مطلقية الكتاب الإلهي وعالمية الخطاب الإسلامي ، إذ هيمنت نسبية البشر على مطلق الوحي وحددته بمتعيناتها الظرفية مما انتج العديد من التفسيرات والتأويلات المتضاربة التي اتخذت من ذاتها مرجعيات بديلة عن القرآن ، واستندت كل مرجعية إلى تأصيل للسنة النبوية وللتراث خاص بها الأمر الذي أدى لا إلى تفكيك مطلقية القرآن فحسب ولكن إلى تفكيك وحدة الأمة التي أناط الله ـ سبحانه وتعالى ـ بها عالمية الخطاب. ولهذا يصبح ضروريا أن تعود الأمة للتعامل مع مطلقية الكتاب وللتفاعل مع عالمية الخطاب، كمقدمة لتجاوز أزمتها الفكرية من جهة وتناقضاتها الطائفية من جهة أخرى وكمدخل تأسيسي للمشروع الحضاري العالمي البديل.

ولا يحمل هذا الاتجاه أدنى نوع من تجاوز السنة النبوية الصحيحة أو استخفاف باجتهادات السلف الصالح، وإنما يستهدف إعادة وضع القرآن في مكانه الصحيح «فوق» موفور السنة واجتهادات الفقهاء والمفسرين بحيث سيتبين للامة أن هجرها للتعامل المباشر مع القرآن قد البس عليها دينها ، فالقرآن إذ هو مهيمن على ما سبق بحكم خاتميته فهو أيضا مهيمن على ما يلحق بحكم اطلاقيته.

وانطلاقا من هذه الفقرة السابقة بالذات والتحديد ينبني تأكيدي وإصراري على التوجه المباشر إلى القرآن الكريم بوصفه المهيمن على ما سبق بحكم خاتميته والمهيمن على ما يلحق بحكم اطلاقيته.

أن من يعنينا أمرهم ـ في هذه المرحلة هم علماء المسلمين أنفسهم وذلك

بحكم ما يحيط بالتوجه المباشر إلى القرآن من إشكاليات لغوية من جهة وبحكم تداخلات القضايا التي يطرحها القرآن وتعقيداتها من جهة أخرى ، وقد نص القرآن على أهمية دور العلماء الذين يستنبطون ورفعهم درجات ، فليس القصد من التوجه المباشر نحو القرآن إلغاء دور العلماء لينتصب كل فرد فقيها ومجتهدا ، تماما كما بينا انه ليس من القصد تجاوز السنة النبوية المطهرة واجتهادات السلف الصالح. فالذي يعنينا هو وضع القواعد التي تمكن من التعامل مع إطلاقية القرآن وتتفاعل مع عالمية خطابه.

ثم نلحق بالتوجه المباشر أهمية دور المثقفين الذين بمقدورهم تجاوز إشكاليات اللغة واكتشاف مكامن القرآن المنهجية والمعرفية لدى استعادتهم لقراءته وفق القواعد التي نكون قد طرحناها بأذن الله. إذ أن تراكم المعارف البشرية وتحولها إلى تخصصات نوعية في الالسنيات المعاصرة وغيرها تجعل من هؤلاء المثقفين المختصين جيشا من الفقهاء المعاصرين.»

قد عنيت بالفقرة الأخيرة ـ في ما بينت لاحقا ـ العديد من الدراسات التي تتطلب المعالجة النقدية ـ كتلك التي وضعها في الألسنية المعاصرة والحفر المعرفي والأبستمولوجيا والتفكيك التاريخاني والتراثي وإعادة التقييم كل من ـ على سبيل المثال ـ الأساتذة والدكاترة ومنهم:

(محمد آركون) و(محمد عابد الجابري) و(ميشال زكريا) و(محمود فهمي زيدان) و(هادي عطية مطر الهلالي) و(نصر حامد أبو زيد) و(عبد المجيد الشرفي) و(كمال عمران) و(المنصف بن عبد الجليل) و(الباجي القمرتي) و(وداد القاضي) و(محمد نور الدين افايه) و(محمد خطابي) و(عبد السلام المسدي) و(أحمد ماهر البقري) و(حسن ظاظا) و(عبد الكريم الرعيض) و(محمود فهمي حجازي) و(صلاح الدين صالح حسين) و(مصطفى لطفي) و(ترجمة: طلال وهبة لبول فاير وكريستان بالمون) و(ترجمة: أنطوان أبو زيد

لبيار غيرو) و(نجيب غزاوي) و(ابراهيم أنيس) و(زين كامل الخويسكي) و(عبد الهادي عبد الرحمن) و(علي حرب) و(عمار بلحسن) و(ترجمة: علي حرب لفرنسوا جاكوب) و(إمام عبد الفتاح إمام) و(منى فياض) و(كمال عبد اللطيف) و(عبد السلام بنعبد العالي) و(سالم يفوت) و(طه عبد الرحمن) ـ وهناك آخرون.

تشكل هذه الدراسات ـ ومع اختلاف توجهاتها وبواعثها ـ مداخل أساسية «للتجديد النوعي» ليس في الفكر الديني فقط، ولكن حتى في التجديد الحضاري والثقافي والاجتماعي، فهؤلاء الكتاب المعاصرون يشكلون «رواد نهضة جديدة»، وتتسع دراساتهم باستثناء المنشورة في كتبهم للعديد من الدوريات المتخصصة والمجلات، عدا ما يكتبونه في الصحف.

وهذا ما يتطلب إيجاد «مكنز» خاص بهذه الدراسات، مع مد نطاق هذا «المكنز» لانجازات مرحلة «فكر النهضة» ـ ١٧٨٩/١٩٤٠ ـ وإلى الانجازات الفكرية المتقدمة في وعيها طوال ما بين القرنين الثالث وإلى التاسع إضافة إلى الناتج المتأخر «لابن رشد» الذي توفي قبل ثمانية قرون (٥٢٠/٥٩٥ هـ ـ ١١٢٦/١١٩٨ م) وكذلك «لابن خلدون» (٧٣٢/٨٠٨ هـ ـ ١٣٣٢/١٤٠٦ م) وغيرهما من مدارس الرأي والتجديد.

بذلك نستكمل النفاذ النقدي لما لا يقل عن أربعمائة مفكر في حقبنا الثلاث لاستصحابهم في كل أبعاد ثقافتنا.

وليس ينقص من شأن بعضهم ـ في عصرنا الراهن ـ أنه «وضعي» الفلسفة والاتجاه، فالوضعية نفسها قد خضعت للتفكيك العلمي والأبستمولوجي.

وهذا المكنز الذي لا يقف في حدود التصنيف وإنما يمضي لتحليل هذه الدراسات هو أحد أهم أهداف ما نسعى إليه من إنشاء «المعهد العالي للمناهج المعرفية والأنساق الحضارية» ـ بإذن الله.

كذلك:

وتجدر الإشارة إلى سلسلة «قضايا إسلامية معاصرة» التي تصدر عن (مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد) ـ رئيس المركز «الشيخ عبد الجبار الرفاعي»، وقد صدر منها حتى الآن ٧٠ دراسة لمختلف المفكرين. وقيمة هذا الجهد المعرفي أنه يفتح الثقافة والتجديد «العربي» ـ الإسلامي ـ على النافذة «المكملة» الأخرى، وهو التجديد الإيراني ـ الفارسي، رغما عن أن هذه الدراسات شاملة دون تمييز لكتاب عرب وإيرانيين وآخرين، وكذلك «سلسلة آفاق التجديد» الصادرة عن «دار الفكر المعاصر» في بيروت ودمشق، وكذلك مجلة «قضايا إسلامية معاصرة».

إن مراجعة هذه الأعمال وتوظيفها في صياغة «المنهج المعرفي» وطرح «التجديد النوعي» تتطلب جهدا «جماعيا» و«مؤسسيا» لإحداث «التغيير الجذري» في واقعنا وفق «جدلنا الخاص». فالخطيئة التي نرتكبها أننا نعمل كجزر منعزلة عن بعضها.

إن ما نطرحه في هذه الدراسات يختص بمعنى المنهجية والأدوات المعرفية المعاصرة لصياغتها وذلك في إطار إسلامية المعرفة. فماذا تعني المنهجية بالنسبة لنا ؟ وماذا تعني إسلامية المعرفة ؟

باتجاه المنهج والمنهجية:

منذ فجر الإدراك البشري والإنسان يسعى باتجاه المعرفة المطلقة التي تحيط بتشكيل الظواهر الطبيعية والإنسانية متداخلا مع الوجود عبر جملة من قواه الإدراكية التي «تحقق الاتصال» بهذا الوجود والتفاعل النفسي والعقلي معه.

وعبر قرون من تراكمات المعرفة انتهى الإنسان ليدرك المظهر الكوني للوجود وحركته، مظهرا يتسع للكثرة ويستوعبها، فتنامي الإحساس التدريجي بوجود «ضوابط كلية» لهذه الكثرة تحكم علاقاتها وخصائصها على الصعيدين الطبيعي والإنساني، وبخلفية هذا الإحساس بالمظهر الكوني للوجود وتفاعل

خصائصه بدأت محاولات الإنسان «للربط»، من المشاهدة الأولية البسيطة إلى محاولات التفسير ومقارنات ومقاربات التماثل واكتشاف الدلالات والتطور «باتجاه القياس» و«الاستنتاج» و«الاستدلال» و«الاستقراء»، منظما بذلك عملياته الإدراكية ومعمقا وموسعا لمداها إحساسا «بمنطقية كامنة» في صياغة الوجود استمد منها معنى «المنطق»، وما تولد عنه لاحقا من مناهج مختلفة.

وقد شقت المعرفة البشرية مجراها التاريخي عبر طريقين يبدوان مختلفين وأحيانا متناقضين:

«طريق التنزل» من التصورات الكلية للوجود وما ورائيته «باتجاه جزئي»، وهو طريق المعرفة الدينية والميتافيزيقية، أو المستندة إلى الوحي أو البحث العقلي في المثل العليا وما وراء الطبيعة، تلمسا لرؤية كونية غيبية.

«وطريق التطلع» من الجزئي المحكوم بالمشاهدات والضوابط التجريبية إلى «الكلي» تلمسا لرؤية كونية تجريبية.

وافترق الطريقان الشموليان على مستوى التأطير النهائي للمنهج: فما بدأ دينيا تحول إلى «لاهوت غيبي جبري» استلب الإرادة الإنسانية والقانون الطبيعي.

وما بدأ تجريبيا تحول إلى «مادية طبيعة جبرية» استلبت أيضا الإرادة الإنسانية والقانون الطبيعي نفسه.

وثار العقل الإنساني في الحالتين:

ثورة «العقل الميتافيزيقي» ضد اللاهوت الجبري المستلب ولكن في إطار المعرفة الدينية والماورائية للكون بمنطق «عقلاني تأملي».

وثورة «العقل التجريبي» ضد الجبرية اللاهوتية باتجاه التجديد والإصلاح وتحقيق موقع لإرادة الإنسان وحريته وقوانين الطبيعة وسببيتها في إطار التصور الديني.

كذلك ثار العقل التجريبي على الجبرية المادية التي أفقدت الطبيعة حيويتها

النسبية الاحتمالية وأفقدت الإنسان شخصيته الإرادية وحريته أيضا، أي نسبيته الاحتمالية، وذلك في إطار التصور الوضعي المنطقي الجديد.

غير أن العقلين الثائرين يعانيان أزمة كبرى:

فالعقل الميتافيزيقي الذي يحاول تفكيك الجبرية اللاهوتية ليتفاعل الدين مع الواقع الموضوعي وعبر مختلف طرق التجديد والإصلاح يصطدم بإطار أيديولوجي تاريخي كامل تحددت ضمنه دلالات النص الديني ومرجعياته المختلفة. فأصبحت قدرته على الحركة من قبيل «التأويل» وهو تأويل لا يقبل به اللاهوتيون باعتباره «خروجا على النص» وكذلك لا يقبل به الوضعيون باعتباره «خروجا على تاريخانية النص».

«فاللاهوتي» يتشبث بالمرجعية التراثية باعتبارها «الشاهد» على التنزيل الإلهي والمرتبطة بالتطبيق المعصوم. شارطا على كل اجتهاد عقلي ميتافيزيقي لا حق لا مجرد الالتزام بتلك المرجعية التراثية فقط، ولكن الالتزام أيضا بالشروط التي وضعتها تلك المرجعية التراثية للاجتهاد نفسه، أي اجتهاد في الكم وليس في الكيف فهو اجتهاد تراكمي، متصل بالدرجة وليس مفارقا بالنوعية ويقوم على «القياس». وهنا تقع كافة مدارس الاتباع والنقل والتقليد.

«والوضعي» يتشبث في مواجهة العقل الديني التجديدي بالمرجعية التاريخانية والأيديولوجية نفسها التي يتشبث بها اللاهوتي ـ ولكن من موقع فكري نقيض ـ مرجعا الاجتهاد إلى «عصرنة مفتعلة» وإخراج للنص من دلالاته المقيدة إلى «عائدها المعرفي» في التراث غافلا عن إطلاقية القرآن والوحي. مع أن التعامل هنا لا يتم مع نص بشري محكوم بالتاريخانية كتراث ولكن مع نص إلهي، وذلك بهدف قطع الطريق على أي تواصل ديني مع النسق الحضاري العلمي والعالمي المعاصر والمستقطب لنخب المثقفين في العالم، أي قطع الطريق على اللاهوتية والميتافيزيقية معا وجعل الوضعية أساسا للفكر المعاصر

تبعا لما انتهى إليه «أوجست كونت» في تقسيمه لمراحل التطور العقلي الثلاث من اللاهوتية إلى الميتافيزيقية إلى الوضعية.

هكذا تبدو أزمة التجديد الديني الميتافيزيقي المرفوض لاهوتيا ووضعيا على حد سواء، وهو يحاول بعناء أن يفكك الجبرية اللاهوتية ويعيد تركيبها لتستوعب إرادة الإنسان والأسباب الطبيعية.

وفي المقابل نجد أزمة العقل المنطقي الوضعي الحديث الثائر على الجبرية المادية ومنعكساتها في حتميات السلوك الإنساني، فهو إذ يلجأ للنسبية والاحتمالية وفي نفس الإطار الوضعي فإنه يغرق في «التفكيك» بحيث لا يعود قادرا على «تركيب» الظواهر الطبيعية والإنسانية في إطارها الكوني، إنه يغرق في إيقاعات «اللحظة الجدلية» أي اللامتناهي في الصغر بمعزل عن الكون اللامتناهي في الكبر، فلا يكتشف بالضرورة دلالة الإنسان للإنسان نفسه، تماما كما أفقد علم النفس التجريبي السلوكي الإنسان كل صلة بإنسانيته، فظهر البدائي في كهفه وبأدواته الحجرية أكثر صلة بإنسانيته من تشريعات علم النفس السلوكي، ومنعكساته الشرطية.

وكانت النتيجة:

أن شرعت لنا الأنظمة اللاهوتية محتوى للحياة لا يستجيب في نهايته المنطقية ـ مهما كانت محسناته اللفظية ـ لجدل الإنسان أو جدل الطبيعة. وهو تشريع غير متحرك ومحدد بثوابت قطعية سكونية غير قابلة للتداول المنهجي، ولا للتأويل العقلي الميتافيزيقي.

وأن شرعت لنا الأنظمة الوضعية محتوى آخر للحياة لا يستجيب أيضا في نهايته المنطقية ـ مهما قيل بالنسبية والاحتمالية ـ لجدل الإنسان وجدل الطبيعة، وهو «تشريع» وإن بدا متحركا إلا أنه ينتهي إلى التفكيك الجزئي وصولا إلى

الفردية الليبرالية التي لا يستقيم معها أي معنى كوني للإنسان أو الطبيعة، وهذا هو مضمون العولمة الراهنة وأزمتها.

فالإنسان في الحقيقة محاصر بلاهوتيين:

أحدهما غيبي جبري والآخر مادي جبري، الأول يدعي تمثيل الدين، والثاني يدعي تمثيل الطبيعة. الأول ـ اللاهوتي ـ يركب الإنسان والطبيعة بمنطق الاستلاب، والثاني ـ الوضعي ـ يفكك الإنسان والطبيعة خارج دلالات المعاني الكونية.

وما بين التركيب اللاهوتي الاستلابي والتفكيك العلمي الاستلابي أيضا، لا تضيع حقيقة الإنسان فحسب، بل يضيع معنى الوجود كله، وما نحن فيه اليوم من أزمات حضارية عالمية هي أكبر دليل على مدى انسحاق الإنسان، وليس من خلاص إلا بإعادة النظر في النزعتين معا، (اللاهوتية) كما (الوضعية) وذلك باكتشاف الطريقة الكونية المنهجية التي تستجيب لتنزل الكلي على الجزئي دون مصادرة الجزئي، وتطلع الجزئي نحو الكلي دون مصادرة الكلي. فالناظم الكوني الذي يحتوي الجزئي دون أن يصادره قائم في وعي الإنسان منذ الأزل ومنذ أن بدأ يعي العلاقات الرابطة بين الكثرة المتمظهرة بأشكالها المختلفة في الوجود، ومنذ أن بدأ يكتشف خصائص الوجود بداية بالحجر والنار ووصولا إلى مركبات الفضاء. «فالصياغة» لأنها كونية في الأساس سمحت بالتحرك وفق «الناظم الكلي».

رحلة الإنسان ما بين الإحيائية والثنائية والوحدة:

قد قطع الإنسان مشوارا طويلا لاكتشاف هذا «الناظم الكلي» وضمن مختلف أنساقه الحضارية، بداية بالمشاهدات الحسية ثم التركيب العقلي ثم اكتشاف الدلالات والمعاني.

بدأ رحلته بعقلية «إحيائية» حين أسقط تصوراته عن ذاته على ظواهر الوجود، فظن انها تتحرك من داخلها بنفوس حية وتقيم علاقاتها ببعضها كما يقيم هو علاقاته ببعضه.

ثم تطورت رحلته لاكتشاف «الثنائية المتقابلة» مسقطا مفهوم الذكر والأنثى على الليل والنهار وعلى الشمس والقمر، ولم تكن تلك الثنائية ميكانيكية أو جدلية أو تأخذ بسببية محددة الخصائص والتفاعلات، كانت ثنائية أولية وابتدائية.[٣٥]

ثم انتهى الإنسان إلى «وحدة الوجود» بمفهوميها المتناقضتين «الروحي» و«المادي»، حيث قضى المفهوم الروحي «بالحلولية» وتجلى الله ـ سبحانه ـ في الكون (تنزه الله عن ذلك)، وقضى المفهوم المادي «بجدل الطبيعة».[٣٦]

ثم اتخذ الإنسان مواقف «وسطية» وانتقائية ما بين المفهومين ومن هنا نبعت التفرعات الفلسفية تنوعا وتعددا.

فالمحاولات الإنسانية لمنهجية الوجود إنما تنتمي «للمرحلة الثالثة» في تطور العقل البشري من الإحيائية إلى الثنائية.

خطيئة «كونت» الفلسفية:

قد أتى (أوجست كونت ـ ١٧٩٨ / ١٨٥٧) بثلاثية أخرى مفارقة حين توهم أن تطور العقل البشري يبدأ باللاهوت ثم الميتافيزيق ثم الوضعية. فهذا التصنيف يستند إلى «نمطية التفكير» وليس إلى «تطور» التفكير. فتفكير كونت «ذرائعي وبنهج ميتافيزيقي» بأكثر من أنه فلسفي وعلمي لأنه انطلق من محاولة دحض التفكير «الأسطوري الخرافي» المرتبط بما حرف من موروث التوراة والإنجيل فلم يميز بين النص الإلهي في «مطلقه» والتزييف التراثي البشري لهذه النصوص. فأدرجها ضمن الحقبة اللاهوتية.

ومن هنا يرتكب كونت الأخطاء التالية:

الأولى: أنه يضع الوحي الإلهي ضمن الحقبة اللاهوتية سواء تنزل هذا الوحي على إبراهيم(٢١٠٠ ق.م.) أو المسيح(بداية السنة الميلادية) أو محمد في القرن السابع الميلادي، فهو يحاكم نصوص الوحي بالمنطق الوضعي فلا يميز بين الإنتاج البشري الذي تنطبق على كثير منه تاريخانية لاهوتية أو ميتافيزيقية وبين النص الإلهي.

الثانية: أنه بحث في الموروث الديني من خلال الإرث الإسرائيلي/اليهودي المفارق للحقائق التاريخية التي جعلت خلق آدم «فجائيا» بأمر إلهي للطين دون «توسطات جدلية»، وهو تراث لم يميز بين «خلق» آدم من ظهر بشري و«خلافة» آدم وسجود الملائكة له من بعد أن اصطفاه الله «بنفخ روحي» إذ لا علاقة لهذه «الروح» بقوة «النفس» الحاملة للحياة.[٣٧]

الثالثة: أنه لم يدرك «المرحلة البابلية الأولى» في تكوين الحضارة الإنسانية والتي اجتمعت لديها قدرات «الإنس والملائكة والجن» وهي المرحلة التي انتهت بإقلاع «نوح» وفلكه المشحون.[٣٨] ومن تلك الحضارة البابلية تفرعت كل الحضارات التاريخية الكبرى من «عاد» و«ثمود» و«الفرعونية» وغيرها والتي لا زالت «أسرارها» تحير العلماء.

إن المنهج هو معرفة الناظم الكلي للظواهر الطبيعية والفكرية إنطلاقا من أن لديها ناظم، فالمنهج يرتبط برؤية الكثرة في الوحدة، فهو أهم مرحلة منطقية تصلها البشرية من بعد أن بدأت بالكثرة ثم المتقابلات الثنائية.

وجود الناظم المكتشف بالمعرفة الحسية المشاهدة عبر فهم علاقات الارتباط دليل على اطلاقية التكوين المنظوم سواء بالتصور العلمي التجريبي أو العقلي الميتافيزيقي.

والإحاطة بهذه الاطلاقية لازمة لاستخلاص المنهج الكلي الذي تترابط بموجبه الظواهر الطبيعية وقضايا الوجود الفكرية، فالمنطقان، التجريبي

والميتافيزيقي، كلاهما عاجز عن الإحاطة الإطلاقية. وبما أن مفهوم الإطلاق كامن في العقليتين التجريبية والميتافيزيقية: الأولى عبر النسبية الاحتمالية، والثانية عبر التأمل العقلاني، فإن مفهوم الاطلاقية يتطلب في ذاته توليد فكرة «التدخل الإلهي» لتحقيق المعرفة به.

التدخل الإلهي بالكتاب المطلق:

هذا التدخل يأخذ شكل الكتاب المطلق الذي يكشف بنائية الاطلاقية، والتعرف على مضمون الاطلاقية في الكتاب وليس الاعتقاد بالله فقط والإيمان به.

وهدف التدخل هو «ترقية» العلمية النسبية الجدلية والعقلانية الميتافيزيقية معا باتجاه الاطلاقية.

فالإنسان ضمن تطور «نمطية» تفكيره من الإحيائي Animistic[٣٩] إلى الثنائي والجدلي يحتاج إلى جهد كبير ليصل إلى «الرؤية الكونية التوحيدية» ليس بسبب «قليل علمه» فالإنسان «كائن مطلق» قادر بنزوعه اللامتناهي على الوصول إلى هذه الرؤية الكونية. وقد توصل إليها كثيرون بمحض تفكيرهم العقلاني بما في ذلك «إبراهيم الخليل» نفسه. فقفز إبراهيم من «الثنائية» إلى «الجدلية» الموحدة لله وفاطرا للسموات والأرض. مع أنه يقع تاريخيا ضمن المرحلة الإحيائية والثنائية. ولم يقل الله «وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» إلا ارتباطا بعلم «الروح» وهي من عالم «الأمر» الإلهي وليس من عالم «المشيئة» الطبيعية الظاهرة والمقننة الذي يعيش في كنفه الإنسان. فالإنسان يحيا بالنفس وليس بالروح. ﴿**ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا * ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا * إلا رحمة من ربك إن فضله كان عليك كبيرا**﴾ (الإسراء / ٨٥ ـ ٨٧). لهذا جاء التدخل الإلهي «بالوحي» ليطلق طاقات الإنسان «العقلية الطبيعية» و«العلمية» معا

باتجاه هذه الكونية واستخراج منهجها من نصوص الكتاب المطلق.

وسيجد القارئ ضمن فصول هذه الدراسة طرحنا للقرآن ـ دون الكتب الأخرى ـ كمصدر لهذه الرؤية الكونية. وهي الرؤية التي لخصناها في «جدلية الغيب والإنسان والطبيعية» وبأداة «الجمع بين القراءتين».

من إشكاليات الطرح:

حين ألقي محاضراتي أو أنشر كتبي حول «إسلامية المعرفة» أو «الرؤية الكونية التوحيدية» منطلقا من القرآن، غالبا ما يأتي «الاعتراض» بمنطق د. صادق جلال العظم[٤٠] حول «الجن» و«يأجوج ومأجوج» و«ذو القرنين» وكلام سليمان مع «الطير» وإلخ مما يدرج في باب الخرافات والأساطير.

ولكني أصر على هذه الموضوعات ليس بمنطق لاهوتي وخرافي ولكن بمنطق نقيض جذريا.

فأن يتحدث سليمان مع الطير، وأن تسخر له كائنات الجن غير المرئية، وأن يمنح ذو القرنين أسباب قدرات إعجازية فذاك تحقيق لشرط ترتبط به «حاكمية الاستخلاف» التي تحمل «تفويضا» عن الله بخلاف «الحاكمية الإلهية المباشرة» و«حاكمية الكتاب» بالفهم العقلاني البشري المرتبط بالإسلام. فالذين يدعون الآن «الحاكمية الإلهية» و«الخلافة» عن الله في الأرض عليهم أن يأمروا الجن وأن يخاطبوا «الهدهد» وأن يستمعوا إلى حوارات «النمل». دون ذلك لا حاكمية استخلاف ولا خلافة عن الله وإنما كتاب منهجي ومعرفي مفتوح لكافة العقول.

وكذلك حين أتحدث عن «عصا موسى» و«شق البحر» و«انبجاس الماء من الصخر» وآيات العذاب لفرعون وقومه من «القمل» و«الضفادع» و«الدم»، فإنما لأوضح شروط «الحاكمية الإلهية المباشرة» فعلى الذين يدعونها اليوم عليهم أن يأتوا بشروطها وأقله أن يفلقوا «البحر الميت» بيننا وبين إسرائيل وأن يغرقوهم فيه كما غرق فرعون وجنده.

وكذلك حين أتحدث عن «ملائكة بدر» وعن «ريح الخندق» فإنما لأوضح ارتباط «الجهاد» و«شرعة السيف» بخصائص الحقبة النبوية الشريفة التي ارتبطت «بالنصرة الإلهية الغيبية» لمحمد لتكوين قاعدة الأمة الوسط التي جعلها الله «مسؤولة عن الذكر»، فالذين يدعون الاستمرار على النهج النبوي في الجهاد عليهم أن يأتونا بملائكة بدر وريح الخندق.

فمشكلة الفكر الإسلامي عموما والتراثي منه خصوصا أنه قد اكتفى بربط هذه «الخوارق» التي تبدو للفكر المعاصر وكأنها أساطير بقدرة الله المطلقة ـ ولله فعلا القدرة المطلقة وفوق المطلقة، ولكن دون أن يتبين هذا الفكر «الدلالات المنهجية القرآنية» في كيفية توظيف الله ـ سبحانه وتعالى ـ لهذه الخوارق بقوة «الإرادة» الإلهية وبمنطق «الحاكمية الإلهية المباشرة» التي شقت البحر بعصا موسى، «وحاكمية الاستخلاف» التي سخرت الجن لسليمان، وخصائص النبوة الخاتمة التي ارتبطت بالنصرة الإلهية.

فادعت الحركات الأصولية والسلفية عموما «الحاكمية الإلهية» أو «الاستخلاف» بمنطق «المودودي» و«قطب» دون فهم منهجي لارتباط الرسالة الخاتمة بحاكمية «كتاب» مفتوح للعقل الإنساني ودون خوارق حسية إلا ما كان لهذه النبوة الخاتمة «تخصيصا» من «نصرة إلهية»: ﴿**إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم**﴾ (التوبة / ٤٠).

فتناولي لهذه القضايا التي تبدو للوضعيين واللا أدريين خرافية وأسطورية إنما هو تناول «منهجي ومعرفي». فالقرآن إذ يطلعنا على هذه الخوارق واللامرئيات من الكائنات فإنما ليوضح لنا «خصائص الحاكميات» وشروطها وشرائعها.

شروط إسلاميـة المعرفة (الرؤية الكونية التوحيدية)

لطرح إسلامية المعرفة لا بد من توافر شرطين:

الشرط الأول:

أن تجد العلوم التجريبية حلا لاشكاليتها البحثية والتطبيقية في تشخيصها لكافة الظواهر الطبيعية والإنسانية لدى إسلامية المعرفة، بمعنى أن تضيف إليها إسلامية المعرفة فرضيات جديدة قابلة لحل إشكاليات البحث العلمي التطبيقي في تعرفه على الظاهرة وتشخيصه لها وبالتالي الوصول إلى نتائج منهجية متقدمة.

إذ لم يعد مجديا القول بوجود عنصر مفقود في الطبيعة وخصائصها وحركتها الذاتية بحيث يكمله الله بتدخله.

كذلك لم يعد مجديا القول بأن توقف الجدلية العلمية المعاصرة لدى النسبية الاحتمالية يتضمن عجز علماء الطبيعة وفلاسفتها عن الاحاطة بقوانين الظاهرات وتفاعلها، فالمدى العلمي أو آفاقه الاستكشافية لا زالت واسعة ولم يفقد الإنسان ثقته في نفسه بعد.

فإذا لم تقدم إسلامية المعرفة دفعا نوعيا جديدا للعلوم التطبيقية في مجاليها الطبيعي والإنساني وصولا إلى منهجية أكثر دقة فإن الصراع سيستمر بين إسلامية المعرفة والمناهج العلمية بوصفها تصورا ميتافيزيقيا أو حتى لاهوتيا.

أما ما يحدث الآن فإن الكتابات الخاصة بإسلامية المعرفة إنما تنتهي إلى مقتطفات علمية معاصرة تركبها على النص الديني فيما يشبه التقرب والتودد إلى العلمية المعاصرة، أو حالة التبني من الخارج دون الإسهام في التنشئة الداخلية للعلم، فلا تكون إسلامية المعرفة داخلة في نطاق هذا العلم ولا دافعة له نوعيا ولا متجاوزة له موضوعيا. وقد صدق الشيخ «عثمان عبد القادر الصافي» ولكن فيما فهم به إسلامية المعرفة والمصادر التي اعتمد عليها.[٤١]

الشرط الثاني:

أن تبرهن إسلامية المعرفة بالنسبة لكافة الديانات الأخرى أنها وحدها من دونهم تملك كتاب الوحي المحكم والمطلق والغيرقابل للتحريف والتزييف، فكافة الأديان تقوم على إطلاقية المحتوى في كتبها وتنزيه النص عن التزييف، ومن هنا يتوجب على إسلامية المعرفة أن تبرهن على مميزات كتابها المتفرد وهيمنته على الكتب السماوية الأخرى، وأنه وحي إلهي وأنه غير قابل للتزييف، علما بأن لكل دين وسائله في التحقيق والتوثيق بما لا يميز علماء الإسلام كثيرا عن غيرهم. فما هي الخاصية التي يتفرد بها القرآن؟

هنا اتضحت إشكاليتان لا بد من حسمهما مع العلم التطبيقي المعاصر ومع الأديان الأخرى. واتضح لنا أن الحسم لا بد وأن يصل إلى نتيجتين:

الأولى: وهي «الدفع النوعي» منهجيا وفلسفيا للعلوم الطبيعية والإنسانية داخل مجالها التطبيقي نفسه بمنطق الاستيعاب (التصديق) وبمنطق التجاوز (الهيمنة) معا وذلك بالكشف عن الاطلاقية المحكمة في القرآن والتي تدفع بهذه العلوم دفعة نوعية، ويكون ذلك بالربط ما بين «منهجية القرآن» في اطلاقيتها وكيفما عبر القرآن عنها في مجال الطبيعيات والتاريخ والنفس والمجتمع والاقتصاد وبين منهجية «التشيؤ» الظاهرة بقوانينها التطبيقية ذات المجال الموضوعي. وهذا هو التحدي الأول: في ربط الجزئي ـ بالكلي وربط النسبي بالمطلق. وبما يفوق قدرات الجدلية العلمية المعاصرة وبمنطق علمي وليس ميتافيزيقي. فإذا برهن على هذه الفرضية يكون القرآن قد أكد على إطلاقيته مفسحا بذات الوقت الطريق لتحقيق الآية: ﴿ألم ترى أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ۝ ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ (فاطر / ٢٧ ـ ٢٨).

الثانية: البرهنة على حرمة النص القرآني المطلقة مما يوضح كيفية هيمنته على الكتب السماوية الأخرى، ومعنى الهيمنة نفسها، من بعد تصديقه لها. ولا يتم ذلك إلا بمعرفة الفارق بين الأرض «المقدسة» والأرض «الحرام» والفارق بين «الأمر» الإلهي و«الإرادة» و«المشيئة».

ولتستطيع إسلامية المعرفة أن تتجاوز إشكاليات الخطابين، العلمي التطبيقي، والديني المفارق، فعليها أن ترتكز على معطيين:

الأول: أن الإسلام نفسه «عالمي التوجه» ولا يقتصر على مخاطبة الذات المسلمة ضمن خصوصيتها التراثية وجغرافيتها البشرية، فهو عالمي ولكافة الناس.

فإذا كانت إغراءات الخطاب ضمن تعلق الذات بانتمائها سهلا فإن الخطاب العالمي الشامل هو الآن المحك النهائي لكل فرضية. فالعالم ومنذ منتصف القرن الثامن عشر قد تداخل مع مركزية أوروبية شاملة رغما عن فوارق الأنساق الحضارية والثقافية. فالعالم يعيش الآن في ظل دورة تاريخية لحضارة وضعية متنفذة وصلت إلى أرجاء «العولمة».

الثاني: أن إسلامية المعرفة تطرح نفسها كبديل منهجي في حقل العلوم الطبيعية والإنسانية، وهذا البديل لا يمكن أن يكون خصوصيا بل عالميا، وما من منهج بديل لا يستوعب ثم يتجاوز المناهج العالمية الأخرى.

إذن:

فعالمية البديل المنهجي وعالمية الخطاب الإسلامي صنوان، فهي ـ أي إسلامية المعرفة ـ منهجية بديلة على مستوى العالم كله كمقدمة لظهور الهدى ودين الحق كما أوضحت سور التوبة والفتح والصف. ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون ۝ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة / ٣٢ ـ ٣٣). وكذلك: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين

كله وكفى بالله شهيدا﴾ (الفتح / ٢٨). وكذلك: ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون* هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (الصف / ٨ ـ ٩). أما ما دون ذلك تصبح إسلامية المعرفة خطابا ينطلق من داخل الذات وإليها بشروط نسقها المعرفي، الظاهرة والباطنة، فتؤلف فيما هو مؤلف، حاملة القرآن كما حمل غيرها التوراة.

كيفية الخروج من إشكالية الطرح؟

يبدأ التساؤل بسيطا: هل العالم في حاجة إلى إعادة صياغة لمناهجه العلمية التطبيقية. وهل الحضارات في حاجة إلى إعادة صياغة نسقها.فإذا لم تتضح فرضية أن العالم في حاجة يكون كل جهد في هذا المجال من قبيل الترف الفكري.

فإذا انطلقنا من الدراسات الموضوعية الكاشفة نقديا عن أزمة المناهج العلمية التطبيقية وعن أزمات الحضارات المعاصرة سنخلص إلى نتيجة القول بأن مناهج العلوم وأنساق الحضارات في حاجة إلى إعادة صياغة مستوعبة ومتجاوزة (راجع مؤلفنا جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ـ العالمية الإسلامية الثانية).

وحين ننتقل للبحث الموضوعي في كوامن الأزمات، على مستوى العلم التطبيقي والأنساق الحضارية، سنكتشف أن الأزمة كامنة في القصور عن ربط الجزئي بالكلي، والنسبي بالمطلق. رغما عن انتقال الإنسان من كوكبية الأرض إلى كونية العالم، مما يفرض «كونية» المناهج العلمية في تعرفها على الظواهر، ويفرض «عالمية» التوجه الإنساني خارج نسق «العولمة» المتمركزة حول الذات وتكريس الصراعات بحركاتها الحضارية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

فلأن بنائية الكون إطلاقية، فالكون لامتناه في الصغر ولامتناه في الكبر[٤٢]، ولأن تركيبة الإنسان أيضا إطلاقية لأنه من مادة هذا الكون بمنطق «التشيؤ» فإن

«التركيب» لا يكون إلا من خلال هذه الإطلاقية «وبمنهجية معرفية كونية توحيدية».

فالمنطق التفكيكي الأبستمولوجي للوضعية المادية ولو أدى إلى استرجاع «الوجودية» ـ على نحو ما ـ كما فعلت «مدرسة فرانكفورت» تجاوزا لمادية إنجلز.(٤٣)

وكذلك فإن المنطق التفكيكي الأبستمولوجي لدغمائية الفلسفة الوضعية للطبيعة كما فعلت «حلقة فيينا»(٤٤) لا يمكنه ـ المنطق التفكيكي العلمي ـ المضي في الحالتين إلى ما لا نهاية فالمطلوب في الأخير هو «التركيب» الذي يستجيب لاطلاقية الإنسان وإطلاقية الكون، وليس بمنطق لاهوتي أو ميتافيزيقي أو وضعي. ولكن بمنطق كوني ومنهجي ومعرفي.

الإله الأزلي وتنزل المطلق الكتابي:

في سعي الإنسان باتجاه المطلق مدفوعا «بنزوعه اللامتناهي» وتركيبته المطلقة، يتنزل إليه الوحي المطلق في كتاب مطلق من «الإله الأزلي» ـ تنزه «أمره» وتقدست «إرادته» وتباركت «مشيئته».

فالإله الأزلي أكثر حرصا من الإنسان على أن يبلغ الإنسان غايته وصولا إلى منهج «الحق» الذي خلق الله به «الخلق». ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين * لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين * بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون﴾ (الأنبياء / ١٦ ـ ١٨).

وكذلك:

﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين * ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (الدخان / ٣٨ ـ ٣٩).

لذلك أتى القرآن مطلقا معادلا للوجود الكوني المطلق وحركته بما في ذلك الإنسان، ولهذا أتى «مهيمنا» على الكتب الأخرى و«مصدقا» لها، و«ناسخا»

لشرعتها ومنهجها بذات الوقت. ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ (المائدة / ٤٨).

فأزمة فلسفات العلوم وأزمة الحضارة يتطلبان وعيا إنسانيا كونيا بنزوع نحو الاطلاقية المحيطة بوصفها الإطار الوحيد الذي يعيد صياغة المناهج العلمية والأنساق الحضارية، خصوصا بعد أن توقفت المناهج العلمية لدى الاحتمالية النسبية التي لا تعطي منهجا وتكتفي بالتفكيك المعرفي، وخصوصا بعد أن أخلدت الحضارات لدوافع الصراع الذي هو نوع آخر من التفكيك، فكلاهما عاجز عن التركيب، والتركيب يحتاج إلى إحاطة بالطبيعة وبالإنسان بمنطق «الغايات» الكبرى للخلق نفسه.

فإسلامية المعرفة هي التعبير المرادف للرؤية الفلسفية «التوحيدية الكونية» في مقابل الرؤية «اللاهوتية» الدينية وكذلك «الوضعية العدمية».

إنها فلسفة «وجود مطلق» تجمع بين جدل «الغيب» الإلهي استنباطا من القرآن، وجدل «الإنسان» المطلق بذاته واللامتناهي النزوع، وجدل «الطبيعة» بمنطق علمي تحليلي أبستمولوجي يعتمد على «التفكيك» و«التركيب» معا.

بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة تشكل قاعدة الرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية ومنهجها في النظر وذلك «بالجمع» بين قراءتي الوحي الكتابي والوجود الكوني وما بينهما والقارئ لهما هو «الإنسان».

وهذه قراءة موجودة في تراثنا الروحي وتراث البشرية كلها، غير أن الفارق الجوهري بين قراءتنا وتلك القراءات إنما يكمن في «المدخل». فنظرتنا للإنسان والطبيعة ليست «استلابية» كما بالمنطقين اللاهوتي والوضعي. فالإنسان لدينا

«مطلق» وكذلك الطبيعة وفوقهما «إله أزلي» أنزل في مقابل الاطلاقيتين الإنسانية والكونية «كتابا مطلقا» يحيط بهما منهجا، وعلينا البرهان على ذلك.

فالقرآن «الكريم» في تجدد عطائه عبر مختلف الأزمنة والأمكنة، و«المكنون» في معانيه القابلة للتكشف. ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم* وإنه لقسم لو تعلمون عظيم* إنه لقرآن كريم* في كتاب مكنون* لا يمسه إلا المطهرون* تنزيل من رب العالمين﴾ (الواقعة / ٧٥ ـ ٨٠).

هو معادل موضوعي للوجود الكوني وحركته لأن بنائيته مطلقة كإطلاقية الإنسان والكون ومن أجلهما تنزل.

والرؤية الكونية التوحيدية كما هي نقيض اللاهوت الديني والوضعية العدمية هي أيضا نقيض كل «آحادية شمولية» ليس بالنسبة لمختلف المذاهب الاسلامية على تباينها واختلافاتها ولكن حتى بالنسبة للأديان الأخرى، فكل مذهب من مذاهب المسلمين هو «على شيء» وكذلك كل دين على الأرض ما عدا الشرك الوثني البواح فهذا «نجس».

فالنصارى على شيء، واليهود على شيء، وهكذا قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾ (البقرة / ١١٣).

واستمدادنا من القرآن ليس بدافع الموروث والانتماء العصبوي وإنما على «معرفة» لأن القرآن بوصفه خاتم الرسالات قد «أحاط» بما سبقه من كتب وموروث ديني فهو «خلاصتها» و«المصدق» لها والمهيمن على الزمان والمكان، في الماضي وفي حاضر التنزيل وفي المستقبل المتجدد.

الهوامش

(1) Stephen E Ambrose and Douglas G Brinkey «Rise to Globalism»- Penguin Books, 5th Edition Ed. New York, 1997.

(٢) أنظر مقالاتنا النقدية بعنوان: الأزمة الفكرية والحضارية للواقع العربي الراهن - دراسة تحليلية لمعالجات الصحوة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية، حيث كنت قد نشرت (٢٩) حلقة من هذه الدراسة على صفحات جريدة الخليج التي تصدر في الشارقة بداية من العدد رقم (٢٨٥٢) بتاريخ ١٢/ جمادي الآخرة ١٤٠٧ هـ الموافق ١١/ فبراير / شباط عام ١٩٨٧، وانتهاء بالعدد رقم (٣٠٤٩) بتاريخ ٩ / محرم ١٤٠٨ هـ الموافق ٢/ سبتمبر / أيلول ١٩٨٧ م. ثم عمقت الدراسة لاحقا حيث قام «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في واشنطن بطبعها وتعميمها في تداول محدود بتاريخ ١٩ / شوال / ١٤١٠ هـ الموافق ١٤ / مايو / أيار ١٩٩٠م. ثم:

تولت دار الهادي طباعتها - بيروت - ط ١ - ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م - بتكليف من (مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد) - الذي يديره الأستاذ «عبد الجبار الرفاعي».

وكذلك:

الطبعة الأولى (العالمية الإسلامية الثانية) - دار المسيرة - بيروت - ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩م، وقد ظهرت الطبعة الثانية في مجلدين عام ١٩٩٦ - International Studies & Research Bureau - British West Indies - دار ابن حزم. ويباشر «مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد» بالطبعة الثالثة.

كذلك اصدار المركز نفسه كتابنا:

«منهجية القرآن المعرفية - (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية) - ط ١ - ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م - دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع -

(٣) للمؤلف - مقالات حول الثورة الإسلامية في إيران - جريدة الفجر - أبو ظبي.

(أ) (العقل الباطن للثورة الإيرانية) - ١٦ فبراير ١٩٨٠.

(ب) (الحائط السميك في قم) - ٢٥ مارس ١٩٨٠.

(ج) (حوار مع الثورة الإسلامية في إيران) - ٢٦ مارس ١٩٨٠.

(د) (إيران بين سلطة الثورة وسلطة الدولة) - ١ إبريل ١٩٨٠.

(هـ) (بريجنسكي يسبح في مصر ويصلي في أفغانستان) - ١٢ إبريل ١٩٨٠.

(و) (الولايات المتحدة وحل الإشكال الصيني في أفغانستان) ـ ١٧ إبريل ١٩٨٠.

(ز) (إيران بخير رغما عن المانشتات) ـ ٢٢ إبريل ١٩٨٠.

(ح) (ولنجتون المهزوم في طهران) ـ ٢٤ إبريل ١٩٨٠.

(ط) (الله أكبر وقد أحاط بها) ـ ٢٦ إبريل ١٩٨٠ ـ بعد تحطم طائرات الهيليكوبتر الأمريكية اثر ريح عاصف وقد تسللت لتخليص الرهائن الأمريكيين.

(ي) (المطلوب قمة خليجية مع العراق وإيران لإنهاء الحرب) ـ ٢٧ إبريل ١٩٨٠.

(ك) (موازين التناول لعلاقاتنا بالثورة الإيرانية) ـ ٤ مايو ١٩٨٠.

(ل) (أجواء السويس ١٩٥٦ تخيم على الخليج ١٩٨٠) ـ ٥ مايو ١٩٨٠.

(م) (مع إيران ضد المقاطعة الأمريكية) ـ ٧ مايو ١٩٨٠.

(ن) (حتى لا نبكي غدا على أفغانستان) ـ ١٠ مايو ١٩٨٠.

(س) (رهائن أمريكا في إيران مقابل الانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان) ـ ١٩ مايو ١٩٨٠.

(ع) (الحادبون على المسلمين في أفغانستان) ـ ٢٢ مايو ١٩٨٠.

(ف) (أمن الخليج: التعريف والمنحى) ـ ٢٧ يوليو ١٩٨٠.

(ص) (أمن الخليج والمهمات الكبيرة) ـ ٢٩ يوليو ١٩٨٠.

(ق) (أبعاد مغامرة ماكفرلين الفاشلة في طهران) ـ ٩ نوفمبر ١٩٨٠.

(ر) (واشنطن ولندن بين مخطط الترغيب في طهران والترهيب في دمشق) ـ ١٧ نوفمبر ١٩٨٦.

(ش) (وأخيرا ظهر بريجنسكي في مواجهة ماكفرلين) ـ ٢٤ نوفمبر ١٩٨٠.

(ت) (معلومات جون باتيس السرية التي عجلت بمهمة ماكفرلين في طهران) ـ ٢٧ نوفمبر ١٩٨٦.

(ث) (الرغبة في الوساطة بين بغداد وطهران تفترض التعقل في طرح المعلومات) ـ ١ ديسمبر ١٩٨٦.

(خ) (الأمن الاستراتيجي للإمارات وحسابات الحرب الخليجية) ـ ٢ ديسمبر ١٩٨٦.

(ذ) (إذا كانت إسرائيل وأمريكا تدعمان إيران.. فلماذا يغضب أنصار كامب ديفيد؟!) ـ ٣ ديسمبر ١٩٨٦.

(ض) (المتلاعبون بالعقول وباول فيبر... تطبيقات على القيادة الإيرانية) ـ ٩ ديسمبر ١٩٨٦.

(غ) (لا توازن اقليميا دون تنسيق سعودي ـ إيراني) ـ مجلة (الاتجاه) ـ العدد الأول ـ يونيو

١٩٨٩ ـ قبرص.

ملاحظة: وقد أخذ البلدان «إيران والسعودية» بهذا الموقف بعد أحد عشر عاما حين وقعا الاتفاقية الأمنية بينهما.

(ظ) (إيران تواجه القوى المضادة بتأصيل الحالة الإسلامية) ـ مجلة (الاتجاه) ـ العدد الأول ـ يونيو ١٩٨٩ ـ قبرص.

(٤) للمؤلف: ـ مقالات حول إثارة الأصوليين للفتنة الطائفية في سورية ـ وأيضا في جريدة الفجر ـ أبو ظبي.

(أ) قلبي عليك يا بردى ـ العدد ٧١١ ـ ١٩٨٠/٣/٢٠.

(ب) دمشق بين النيليين والفراتيين ـ العدد ٧١٣ ـ ١٩٨٠/٣/٢٣.

(ج) أصابع لبنان المحترقة ـ العدد ٧١٤ ـ تاريخ ١٩٨٠/٣/٢٤.

(د) مقعد معاوية ـ العدد ٧٣٣ ـ تاريخ ١٩٨٠/٤/١٥.

(هـ) إمكانيات الصمود والتصدي ـ العدد ٧٣٦ ـ تاريخ ١٩٨٠/٤/١٩.

(و) ماذا بعد الكامب والتسوية ـ العدد ٧٧١ ـ تاريخ ١٩٨٠/٥/٢٩.

(ز) عدنا.. والعود احمد ـ العدد ٨١٤ ـ تاريخ ١٩٨٠/٧/١٩.

(ح) سورية والمخطط الطائفي ـ العدد ٨١٥ ـ تاريخ ١٩٨٠/٧/٢٠.

(ط) سورية الواقع ومتاحات الطائفية ـ العدد ٨١٦ ـ تاريخ ١٩٨٠/٧/٢١.

(ي) العلويون والبعث في سورية ـ العدد ٨١٧ ـ تاريخ ١٩٨٠/٧/٢٢.

(ك) سورية وطائفية الأكثرية ـ العدد ٨١٨ ـ تاريخ ١٩٨٠/٧/٢٣.

(ل) السلطة السورية ـ ردود الأفعال والمراجعة ـ العدد ٨١٩ ـ تاريخ ١٩٨٠/٧/٢٤

(م) سورية على طريق المراجعة ـ العدد ٨٢٠ ـ تاريخ ١٩٨٠/٧/٢٦.

(ن) أين أخطأ البعث.. وأين أخطأ عبد الناصر ـ العدد ٨٤١ ـ تاريخ ١٩٨٠/٨/٢٥.

(5) R. HRAIR DEKMEJIAN - ISLAM IN REVOLUTION - FUNDAMENTALISM IN THE ARAB WORLD - SYRACUSE UNIVERSITY PRESS - 1985.

الترجمة العربية ـ عبد الوارث سعيد ـ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ـ ط٢ ـ ١٤١٠ هـ/ ١٩٨٩ م ـ المنصورة ـ ص ٢٠٠.

(6) JOKHN S. HABIB - IBN SAUD'S WARRIORS OF ISLAM - THE IKHWAN OF NAJD AND THEIR ROLE IN THE CREATION OF THE SAUDI KINGDOM, 1910 - 1930 - LEIDEN E.J. BRILL - 1978

(٧) اتفاق كامب ديفيد وأخطاره - عرض وثائقي - مؤسسة الدراسات الفلسطينية - ص ١٢٢ - ط ١ - ١٩٧٨ - بيروت.

(8) TASK FORCE ON TERRORISM & UNCONVENTIONAL WARFARE - HOUSE REPUBLICAN RESEARCH COMMITTEE - U.S. HOUSE OF REPRESENTATIVES - THE NEW ISLAMIST INTERNATIONAL - February 1, 1993.

(9) YOSSEF BODANSKY - TARGET THE WEST (TERRORISM IN THE WORLD TODAY) - THE WORLD TRADE CENTER BOMBING IS THE BEGINNING OF THE ESCALATION... - 1993 - S.P.I. BOOKS - 136 WEST 22ND STREET - NEW YORK, NY 10011.

(١٠) R. HRAIR DEKMEJIAN - مصدر سابق - ص ١٤/١٥.

من مقدمة دراسة دكتور دكمجيان:

(الإطارات والفعاليات الأكاديمية والاستخباراتية التي استعان بها دكمجيان في بحثه الاستطلاعي الموسوعي حول الحركات الأصولية والتي لم ينشر في كتابه إلا جزءا بسيرا منها.)

«اعتمدت الدراسة، قدر الإمكان، على المصادر العربية الأصيلة، ومن بينها كثير من المنشورات السرية والنشرات والرسائل. كما أنها تقدم بعض الدلائل الواقعية على الحركة الأصولية من خلال تحليل إحدى وتسعين جمعية أو جماعة إسلامية. قام بجمع المادة العاملون في مركز هيئة البحث والتنمية. هذه الدراسة التي بدأت على شكل تقرير لحكومة الولايات المتحدة، أعيد فيها النظر ووسعت بشكل كبير لتشمل إطارا للعمل شاملا وتحليليا، وتضم معطيات جديدة عن التطورات الأخيرة في المنطقة العربية.

أود أن أعبر عن امتناني وعرفاني للمساعدة القيمة من كثير من الزملاء والمشاركين في العمل، ومن بينهم الأستاذ «متى موسى» من جامعة جانون Gannon، و«إليزا سناساريان» من جامعة جنوب كاليفورنيا، و«صفية محسن» و«دون بريتز» من جامعة «سراكيوس» بنيويورك، بنجهامتن، و«ج.ر. باسيرى» من جامعة إنديانا في بنسلفانيا، ولا يقل عن هذا أهمية ما قدمته «بيث آن ينز» من مساعدة في القيام بالتحليل الإحصائي بمساعدة زميلي الأستاذ «ديفيد سنجرانيللي» من جامعة سيراكيوس، نيويورك، بنجهامتن. كذلك، فقد استفدت فائدة عظيمة من مؤتمرين عقدا تحت رعاية برنامج جامعة سيراكيوس،

بنجهامتن، لدراسات جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا، عن الإنبعاث الإسلامي (١٩٨١) وعن الأصولية الدينية المقارنة (١٩٨٣). وأدين بشكل خاص للنظرات العميقة التي طرحها في هذين المؤتمرين الأساتذة: علي هلال دسوقي، وليونارد بندار، وإريك ديفز، وريتشارد أنتون، وخليل سمعان، وجون فول، وتشارلز آدمز، وأكبر محمد، وإسماعيل فاروقي، وريتشارد موينش، ونورمان ستلمان، والقس تيران نيرسويان. كما أنني ممتن للدكتور بيتر بتشتولد من معهد العلاقات الخارجية والدكتورة باميلا جونسون من USAID (المساعدات الأمريكية للتنمية الدولية) من أجل مقترحاتهما وتشجيعهما. والشكر الخاص أوجهه إلى الأستاذ «هيرمان آيلتس» من جامعة بوسطن، لما أنفقه من وقت في قراءة النص المخطوط كاملا والتعليق عليه.

كنت محظوظا، طوال عملية البحث والتحليل المثيرة وإن كانت مؤلمة، أن كان معي د. جون بزازيان، الذي لولا جهوده المخلصة لما أمكن إنجاز هذا العمل. وكان لمهارة (آرمن) و«بيث آن بنز» و«وايين بجيت» في العمل على الحاسب الآلي، الأثر الفعال في إخراج خمس مراجعات كاملة لهذه الدراسة.

ولن تكتمل قائمة من أدين لهم إلا بذكر المشورة الحكيمة للكولونيل «الفريد ب. برادوس» وزملائه الذين تكرموا فأتاحوا لي الاستفادة بخبرتهم الفريدة في شؤون الشرق الأوسط. كما أود أن أشكر إدارة «جامعة سيراكيوس في نيويورك، بنجهامتن»، خاصة الأستاذ «آرثر بانكس»، رئيس قسمي، لمنحي إجازة تفرغ علمي ربيع ١٩٨٣ لإتمام هذا المشروع. وأخيرا علي أن أشيد بالمساعدة التي لا تقدر التي قدمها لي طلابي في الدراسات العليا وعشرات آخرون طلبوا ألا تذكر أسماؤهم.»

(١١)مجلة «اللواء الإسلامي» ـ الأعداد من ٩ إلى ١٦ ـ صادرة ما بين ١٩٨٢/٣/٢٥ وإلى ١٨/٥/ ١٩٨٢ ـ القاهرة.

(١٢)د. تركي الحمد ـ العولمة: في البحث عن تعريف ـ منتدى التنمية: دول الخليج والعولمة ـ اللقاء السنوي الحادي والعشرون ـ دبي ـ الإمارات العربية المتحدة ـ ٣ / ٤ فبراير ٢٠٠٠ ـ ط١ ـ الكويت ٢٠٠٠ ـ دار قرطاس للنشر ـ الصفحات ١٧ و٢٥.

(١٣) البرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة ـ ١٧٩٨ /١٩٣٩ ـ دار النهار للنشر ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٧٧ ـ بيروت.

(١٤) علي المحافظة ـ الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ـ ١٧٩٨ / ١٩١٤ ـ الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت ١٩٧٥.

(١٥) عبد الله العروي ـ الأيديولوجية العربية المعاصرة ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ ١٩٧٠.

(١٦)د. عزمي إسلام ـ اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ـ ص ١٦ ـ (راجع كذلك ص ١٠٧). ـ وكالة المطبوعات ـ ط ١ ـ الكويت ـ ١٩٨٠ ـ توزيع دار القلم ـ بيروت.

(١٧)أخلاقهم وأخلاقنا ـ (ليون تروتسكي ـ جون ديوي ـ جورج نوفاك) ـ ترجمة سمير عبده ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨٥ ـ ص ٨٥/٧٩

(أ) يعقوب فام ـ البراجماتيزم أو مذهب الذرائع ـ دار الحداثة ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٥.

(ب) الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ دار القلم ـ بيروت ـ وليم جيمس ـ ص ١٨١/١٧٧.

(١٨) فرانسيس فاكوياما ـ هل هي نهاية التاريخ؟ ـ دار البيادر للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ ١٥ / ١١ / ١٩٩٠ ـ ترجمة عن: national interest _ Francis Fukoyama _ End of history? 1989. _ summer

(١٩) صمويل هنتغتون ـ صدام الحضارات ـ The Clash of _ Samuel P. Huntington 1993. _ Newyork Foreign Affais reader _ Debate _ civilizations (مداخلات Fouad _ Ajami Bartley _ Robert L. Binyan _ Liu Kirkpatrick Jeane _ F. Kishore _ Mahbubani _ Gerard Piel _ Albert L. Weeks.)

كذلك أنظر كتابه الصادر من قبل (النظام السياسي لمجتمعات متغيرة) ـ ترجمة سمية فلو عبود ـ صادر بالإنكليزية عام ١٩٦٨ ونشر بالعربية ـ الطبعة الأولى عام ١٩٩٣ ـ دار الساقي ـ بيروت.

(٢٠) محمد أركون ـ لوي غارديه ـ الإسلام: الأمس والغد ـ ترجمة علي المقلد ـ دار التنوير للطباعة والنشر ـ ط. ع. ١ ـ ١٩٨٣ ـ ص ٧٣ / ٧٤ ـ بيروت.

(٢١) (أ) أبحاث «الندوة» العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب ـ جامعة حلب ـ ٥ ـ ١٢ ربيع الثاني ١٣٩٦هـ / ٥ ـ ١٢ أبريل (نيسان) ١٩٧٦ ـ طباعة معهد التراث العلمي العربي ـ جامعة حلب ١٩٧٧ ـ جزءان ـ الجمهورية العربية السورية.

(ب) المهندس «أسامة حوحو» ـ مآثر العلماء ـ مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع ـ بيروت، ـ لبنان ـ ط١ / ١٩٩٤م ـ ١٤١٤ ـ ١٤١٥هـ

(ج) د. محمد عبدالرحمن مرحبا ـ الجامع في تاريخ العلوم عند العرب ـ منشورات عويدات ـ بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٨٨.

(د) محمد غريب جودة ـ عباقرة علماء الحضارة العربية والإسلامية في العلوم الطبيعية والطب ـ مكتبة القرآن ـ القاهرة. دون تاريخ.

(هـ) د. محمد عبداللطيف مطلب ـ تاريخ علوم الطبيعة ـ منشورات وزارة الثقافة والفنون ـ العراق ـ السلسلة الجامعية ـ ١٩٧٨.

(و) الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ أشرف على الترجمة من الانجليزية وإضافة الشخصيات الإسلامية د. زكي نجيب محمود ـ دار القلم ـ بيروت ـ لبنان ـ دون تاريخ.

(ز) محمد علي عثمان ـ مسلمون علموا العالم ـ المركز العربي للنشر والتوزيع ـ الإسكندرية ـ جمهورية مصر العربية ـ دون تاريخ.

(٢٢) ابن رشد ـ تهافت التهافت ـ تقديم وضبط وتعليق محمد العريبي ـ بيروت، دار الفكر، ١٩٩٣ كذلك: أبو حامد الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ تحقيق سليمان دنا ـ دار المعارف، مصر ـ ط ٤، ١٩٦٦.

(٢٣) د. سمير نعيم أحمد ـ المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني ـ تعريف التطرف وإبعاده ـ مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع ـ ندوة الدين في المجتمع العربي ـ ط ١ ـ يونيو/حزيران ١٩٩٠ ـ ص ٢١٧/٢١٩.

(٢٤)د. محمد أسعد طلس ـ تاريخ العرب ـ المجلد الأول ـ حضارات الجنوب ـ ص ٥٦ / ٦٥ ـ ط ٢ ـ ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ـ دار الأندلس ـ بيروت.

(٢٥)دكتوران: عامر سليمان واحمد مالك الفتيان ـ محاضرات في التاريخ القديم ـ دار التعليم العالي ـ العراق ـ ١٩٧٨ م.

(٢٦) المعتقدات الدينية لدى الشعوب ـ مجموعة باحثين ـ تحرير جفري بارندر ـ ترجمة: د. إمام عبد الفاتح إمام ـ مراجعة: د. عبد الغفار مكاوي ـ عالم المعرفة ـ رقم ١٧٣ ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ ذو العقدة ١٤١٣ هـ، مايو / أيار ١٩٩٣ ـ الصفحات: ١١٥/١٣٥/٢٢٤.

كذلك:

أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ (٤٧٩/٥٤٨ هـ) ـ تحقيق: محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٩٦١ م ـ ص ٢٢٩/٢٥٤ ـ المجلد الأول ـ ص ٥/٤٨ ـ المجلد الثاني.

(٢٧)تم لأول مرة ربط النيل بالبحر الاحمر في العهود الفرعونية وكذلك ربط البحر الاحمر بالبحر الأبيض المتوسط: راجع: هارفي بورتر ـ موسوعة مختصر التاريخ القديم ـ مرحلة رعمسيس الأول ـ الأسرة ١٩ ـ ١٣٥٠ ق.م. ـ مطبعة مدبولي ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م ـ ص ٢٤.

(٢٨)جابر عصفور ـ هوامش على دفتر التنوير ـ إسلام النفط والحداثة ـ ص ٨٥ ـ المركز الثقافي العربي ـ ط ١ ـ ١٩٩٤ ـ بيروت.

(٢٩)للمؤلف ـ السعودية: قدر المواجهة المصرية وخصائص التكوين ـ ط ١ ـ ١٤١٧ هـ/١٩٩٦ م ـ ص ٨٦/٨٧/٩١/١٥٢/٢١٠/٣٢٣.

(٣٠)محاضرة للمؤلف: «الفكر الديني التاريخي ومناهج العلوم التطورية» ـ النادي الثقافي ـ الشارقة ـ الإمارات العربية المتحدة ـ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٨٠ ـ تلخيص المحاضرة ـ مجلة «الأزمنة العربية» ـ الشارقة ـ عدد ٩٢ ـ ص ٢٤ ـ تاريخ ١٩٨٠/١٢/١٠.

(٣١)أصدرت وقتها بعض الدراسات عدا تلك الواردة في المداخل التأسيسية في المجلد الأول من العالمية وهي مضافا إليها:

(أ) (مكامن الأزمة التاريخية في تطور الفكر العربي) ـ مجلة (الأزمنة العربية) ـ الشارقة ـ الأعداد: (٤ و٥ و٦ و٧ و٨) ـ وبالتتالي تاريخا: (٤ و١١ و١٨ و٢٥ إبريل و١ مايو ١٩٧٩).

(ب) (الحكم الإسلامي في السودان وعلاقته بالفكر السني والتصوف) ـ (الوطن) الكويتية ـ ٢٣/ نوفمبر و٧/ديسمبر/١٩٨٤.

(ج) دراسة (الحركات الدينية ـ الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة) ـ ندوة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ـ ليبيا ـ طرابلس ـ أغسطس ١٩٩١.

(د) (هل يملك الأصوليون الحل؟!) ـ مجلة (الشاهد) ـ قبرص ـ السنة السابعة ـ العدد (٨٠) ـ نيسان / إبريل ١٩٩٢.

(هـ) دراسة (حقوق الإنسان والقرآن في عالم متغير) ـ مؤتمر (الإسلام والمسلمون في عالم متغير) من أجل نظام دولي عادل ـ المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ـ بيروت ٢٤ ـ ٢٨ إبريل /نيسان ١٩٩٤.

(و) دراسة (المفهوم القرآني للفارق بين العروبة والدار في مقابل القومية والوطن) ـ المؤتمر القومي الإسلامي ـ بيروت ـ ١٠ ـ ١٢ أكتوبر ١٩٩٤.

(ز) دراسة (مداخل لقراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشريا ولإعادة قراءة تركيبية على ضوء المطلق القرآني والسنة النبوية النسبية الموازية) ـ بيروت ـ ندوة خاصة ـ استضافة السيد محمد حسن الأمين ـ ٢١شباط/ فبراير ١٩٩٥ ـ (نشرت لاحقا في مجلة «المنطلق» العدد ١١١ ربيع ١٩٩٥.

(ح) محاضرة (كونية القرآن وعالمية الإسلام) ـ هيئة الأعمال الفكرية ـ قاعة الشارقة ـ جامعة الخرطوم ـ مارس / آذار ١٩٩٧.

(ط) محاضرة (الأمة الإسلامية وتحديات النهضة الشاملة في ضوء التحولات الدولية) ـ مركز قطر لدراسات استشراف المستقبل ـ الدوحة ـ ٩ ديسمبر ١٩٩٨.

(ي) محاضرة (إشكالية علاقة الدين بالدولة في إطار المفاهيم الدالة على علاقة الله بالإنسان) ـ جامعة أم درمان الأهلية ـ الأربعاء ٢٥ ربيع الأول ١٤٢١ هـ الموافق ٢٨ يونيو /حزيران ٢٠٠٠.

(ك) (مستقبل الإسلام في السودان) ـ ورقة مقدمة لندوة اتحاد طلاب جامعة الخرطوم ـ ٢ أغسطس ٢٠٠٠.

(ل) (اسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية ـ برنامج ماجستير في علم الاجتماع) ـ (جامعة الجزيرة ـ معهد اسلام المعرفة ـ السبت ١٥ رجب ١٤٢١ هـ الموافق ١٤ أكتوبر (تشرين أول) ٢٠٠٠. إضافة إلى ملحق: (اسلامية المعرفة: ولماذا القرآن دون الكتب السماوية الأخرى؟).

(م) محاضرة (العالم الإسلامي ما بين الشورى والديمقراطية) ـ (اللجنة القطرية الدائمة لدعم القدس) ـ الدوحة ـ قطر ـ ٢٦ أكتوبر ٢٠٠٠.

(٣٢) د. عزمي إسلام ـ اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ـ ط ١ ـ ١٩٨٠ ـ توزيع دار القلم ـ بيروت ـ ص ١٦١/١٦٠: تعبير «نسق» هو مفهوم بنائي تركيبي يميز بين حالات مفارقة حيث يستمد سمته الأساسية من ان هذا ليس هو ذاك تماما THE FACT THAT THIS IS TYPICALLY NOT SO وهو بناء يقوم على مجال مركب من التصورات والمفاهيم الأساسية.

كذلك يمكن (مقاربة) مفهوم النسق على المستوى الحضاري بمفهوم (النموذج) لدى (ماكس فيبر) في علم (الاجتماع)، فالقضية هنا قضية (ناظم تركيبي) ولكن دون إهمال قوى التطور والنمو داخل كل نسق حتى لا يصبح النسق مفهوما دغمائيا DOGMATIC مغلقا ـ ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٣٠) ـ معجم علم الاجتماع ـ تحرير البروفيسور دينكن ميتشل ـ ترجمة ومراجعة د. إحسان محمد الحسن ـ ط ٢ ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٦ ـ ص ٢٥٥/٢٥٣.

كذلك:

أنظر كاترين كوليو ـ تيلين ـ (ماكس فيبر والتاريخ) ـ ترجمة دكتور جورج كتورة ـ ص ٨٢/٨٧/١٠٠/١٠٦/١١٩ ـ ط ١ ـ ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م ـ المؤسسة الجامعية ـ بيروت.

(٣٣) ج. جوبيرغ ـ مدينة ما قبل الصناعة ـ ترجمة أبو بكر أحمد با قادر ـ ص ٢٥١ (حول

القروض الربوية وإشكالية مفهوم النقد في المجتمعات ما قبل الصناعية) ـ مكتبة الجسر ـ جدة ـ ط ١ ـ ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.

كذلك:

د. سعيد فالح الغامدي ـ البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية ـ ط١ ـ ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م ـ دار الشروق ـ جدة.

(٣٤) للمؤلف: (منهجية القرآن المعرفية) ـ مصدر سابق (الهامش رقم ٢).

(٣٥)مراجعة المصادر التالية:

(أ) فراس السواح ـ مغامرة العقل الأولي ـ (دراسة في الأسطورة ـ سوريا وبلاد الرافدين) ـ ط ٣ ـ ١٩٨٢ م ـ دار الكلمة للنشر.

(ب) فراس السواح ـ لغز عشتار ـ (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة) ـ ط٥ ـ ١٩٩٣ م ـ دار علاء الدين ـ دمشق.

(ج) المعتقدات الدينية لدى الشعوب ـ مصدر سابق.

(د) مرسيا الياد ـ المقدس والعادي ـ ترجمة عادل العوا ـ ط ١ للترجمة العربية ٢٠٠٠ ـ صحارى للصافة والنشر ـ بودابست.

(هـ) شوقي عبد الحكيم ـ الفولكلور والأساطير العربية ـ ط٢ ـ ١٩٨٣ م ـ دار ابن خلدون ـ بيروت.

(و) محمد طاهر التنير ـ العقائد الوثنية في الديانة النصرانية ـ ١٣٣٠ هـ / ١٩١٢ م.

(ز) البدائية ـ (تحرير) أشلي مونتاغيو ـ (ترجمة) د. محمد عصفور ـ ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م ـ سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت.

(٣٦) توضح الماركسية عبر إنجلز في كتابه (لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) أن الواقع هو الذي ينتج الفكر، فالأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية، هكذا تصبح جدلية الإدراك وعيا لحركة العالم الواقعي الجدلية. ويوضح ماركس في (الأيديولوجيا الألمانية) أن التشكلات المهمة الحاصلة في أذهان الناس هي بالضرورة ملاحق لسيروراتهم الحياتية الواقعية التي يمكن إدراكها واقعيا والتي ترتبط بحالات مادية عينية. فالأخلاق والدين والميتافيزيق وسائر تجليات الأيديولوجيا، وكذلك أشكال الوعي المقابلة لها، لا تقدر إذن أن تحافظ على مظهرها الإستقلالي لمدة أطول، فليس الوعي هو الذي يكيف الحياة إنما الحياة هي التي تكيف الوعي. فالأيديولوجيا كبنية فوقية هي مجموعة التصورات التي يكونها الناس عن

علاقتهم بأوضاعهم الوجودية، الثقافية وطريقة العيش والأفكار والقيم والأذواق الواعية منها والغافلة، سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي.

بهذه المقدمة وضعت الماركسية الأساس النظري لتعلق الأفكار بالواقع الموضوعي باعتبار الأفكار نتاجا لهذا الواقع وتتغير بتغيره بما في ذلك الأخلاق والدين والقيم. وقد شيد عالم الاجتماع الفرنسي الماركسي (إمل دوركهايم ـ ـ ١٨٥٨ ـ ١٩١٧ م) نظريته في تحديد «الواقعات الذهنية» على هذا الأساس متجها نحو صياغة (علم الأيديولوجيا)، فبدلا من ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها نكتفي، إذ ذلك بوعي أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضا عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعية لا نعود نصوغ سوى علم أيديولوجي (دوركهايم / قواعد المنهج الاجتماعي)

ثم جاء (إيريك فروم) ليعطي دفعة تطبيقية على الصعيد التحليلي النفسي لما بدأه (ماركس وإنجلز وطوره دوركهايم)، ذلك حين بدأ بتفسير ما لم يفسره ماركس حول كيفية أن يكون الانتقال من الأشياء المادية إلى الفكر الإنساني عبر (رأس الإنسان) أي العملية النفسية لإنتاج الأيديولوجيا المرتبطة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي.

راجع:

(أ) رشيد مسعود ـ ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا ـ مجلة «الفكر العربي» ـ الفلسفة والأيديولوجيا ـ أيار(مايو) ـ حزيران (يونيو) ١٩٨٠ ـ عدد ١٥ ـ س ٢ ـ ص ٧١/٥٤.

(ب) د. عباس مكي ـ آريك فروم وعلم النفس الاجتماعي التحليلي ـ ص ٢١٠/٢٠٦ ـ مجلة «الفكر العربي» ـ المصدر السابق.

(٣٧) للمؤلف: «العالمية الإسلامية الثانية» ـ مصدر سابق ـ ص ١٠١/٩٦ ـ (النموذج الآدمي بين الخلق والجعل والتوسطات الجدلية في الفعل الإلهي).

(٣٨) العالمية ـ مصدر سابق ـ ص ٤٢٦/٤٢١ ـ (الحضارة الفرعونية ما بعد بابل الأولى).

(٣٩) العالمية ـ مصدر سابق ـ ص ١٣٩.

العقلية الإحيائية: تعبير يرد في نظريات علم الاجتماع للإشارة إلى نمط في التفكير يأخذ بأشكال الكثرة في الظواهر دون رابط بينها على افتراض أن لكل منها حركته الذاتية الخاصة وتعلقها بروح كامنة فيها. فهي نمط من التفكير يسبق اكتشاف النسق الذي يربط بين الكثرة ويشد علاقاتها بشكل موضوعي إلى بعضها.

ويعتبر (إدوارد تيلر ـ ١٨٣٢ ـ ١٩١٧) عالم الأنثروبولوجية الإنجليزي هو أهم من بحث في العقلية الإحيائية في كتابه (الحضارة البدائية) الصادر عام ١٨٧١. وبالرغم من أن الإحيائية

ANIMISM تمت إلى العهود الوثنية وتشكل خلفية عقلية لها إلا أنها تلبست الديانات التوحيدية في إطار (لاهوتي)، ومن هنا يمكن وضعها ضمن تقسيمات الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (١٧٩٥ ـ ١٨٥٧) للمراحل (النمطية) التحولية وليس التطورية التي يمر بها المجتمع والتي تؤثر في أفكار الناس من خلال الظروف البيئية والحضارية التي تتواجد فيها، وقد قسمت إلى ثلاث مراحل هي: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الفلسفية، والمرحلة العلمية الواقعية. وبتعبير آخر: المرحلة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية ثم الوضعية.

(٤٠) د. صادق جلال العظم ـ نقد الفكر الديني ـ ط ٦ ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ آب (أغسطس) ١٩٩٤.

كذلك: راجع العالمية ـ مصدر سابق ـ ص ٢٤٩/٢٥٦.

(٤١) الشيخ عثمان عبد القادر الصافي ـ أسلمة العلوم الإنسانية ـ (عنوان وهمي لا واقع موضوعي له) ـ ط ١ ـ ١٤١٢ هـ / ١٩٩٣ م ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.

(٤٢)د. منى فياض ـ العلم في نقد العلم ـ دراسات في فلسفة العلوم ـ ص ١٣/١٢٣/١٣٥ ـ دار المنتخب العربي ـ ط ١ ـ ١٤١٥ هـ /١٩٩٥ م ـ بيروت.

(٤٣) علاء طاهر ـ مدرسة فرانكفورت: من هوركهايمر إلى هابرماز ـ ط١ ـ دون تاريخ ـ مركز الاتحاد القومي ـ بيروت.

كنموذج لاتجاهات تفكير مدرسة فرانكفورت نأخذ بهذا المقطع عن «آرنست بلوخ» ـ ص ٤٣.

«وروح اليوتوبيا هذه قد اقترنت بفكر بلوخ في كل السنوات اللاحقة وأسهمت في تأسيس ماديته المثالية بهدف تحقيق ضرب من اليوتوبيا المادية غير البعيدة عن أواصر مقوماتها الواقعية، وذلك عبر نقد الواقع وتشتيته والتدمير النظري لوسائل سيطرته في البداية. هذا النفخ النقدي القوي هو المغذي بشكل أولي لنظرية مدرسة فرانكفورت ونزعتها النقدية الحادة، ذات النضوج المنهجي المتدرج زمنيا؛ لكنها وبشكل عام لم تكن لتنساق في الأمل والتفاؤل نفسه ـ إلا في كتابات نادرة لماركوز أو أدرنو ـ بل استغرقت في تهديم الواقع وفق نظرة قاتمة. وبفضل سوداوية المنظور هذه توصل مفكروها إلى نتائج علمية ومادية أكثر دقة من النتائج التي بلغها بلوخ. فالسوداوية أكثر موضوعية، بالضرورة، من التفاؤل باتجاه واقع كلي الانغلاق، تمثل قوى اليأس فيه الأقلية المتغلبة والمتحكمة بالتوجهات الأساسية لحركية المجتمع وللقوى الراديكالية فيه التي يتحتم عليها مقايضة نشوة الحلم بقسوة المقاومة.

(٤٤) تأسست هذه المدرسة باسم (حلقة فينا) في عام ١٩٢٩، وانطلقت من وضعية منطقية جديدة جمعت بين منطق (رسل) ووضعية (أرنست ماخ) ونسبية (أنشتاين)، رافضة العقلنة الميتافيزيقية لإشكاليات الإنسان والوجود ـ لا على أنها زائفة أو لا جدوى منها فحسب، بل على أنها خالية من المعنى، بما يعني التضييق لنطاق الفلسفة بحيث تقتصر مهمتها على إلقاء مشكلاتها الخاصة عن طريق توضيح اللغة المستعملة في وضع تلك المشكلات. وثمة هدف أكثر إيجابية هو تحليل مصطلح العلوم وتوحيده بإرجاعه إلى مصدر مشترك في لغة الفيزيقا). فالوضعية المنطقية المعاصرة والتي ترفض «التمذهب الوضعي» هي نتاج «حلقة فينا» التي نشأت في أواخر العشرينات.

الفصل الاول

إسلامية المعرفة

الرؤية الكونية التوحيدية

عرض ومراجعة:

طالعتنا صحيفة «الشرق الأوسط» ـ الأحد ٢٠٠٣/٦/٢٢ العدد ٨٩٧٢ بثلاث مقالات كتبها منظرون عرب حول: أسلمة المعرفة، هل تقودنا نحو «الإسلام الشمولي» ؟ وهم «عبد العزيز الخضر» و«عبد الوهاب المسيري» و«حرب».

باستثناء د. المسيري فقد فهم د. حرب إن أسلمة المعرفة هي «ردة فعل عقائدية على التفوق المعرفي الغربي وتغليب لعقلية الدعوة والنضال على لغة الفهم والمعرفة» وأنها تعني «أن هناك منظومة معرفية تخص المسلمين وحدهم» وربط ذلك بمماثلات القول حول «الحاكمية الإلهية» و«نظرية الاستخلاف» وأن مقولة الأسلمة «تصنيف للعلوم والمعارف على أساس ديني ربما يتعارض مع تصنيفات العالم للعلوم طبقا لمجالاتها بل ربما يتعارض مع تصنيفات العرب الأوائل للعلوم بين عقلي ونقلي وبرهاني وعرفاني»، وانتهى إلى القول بأن «أسلمة المعرفة آحادية شمولية وماثلها بدعاوى الأصوليين حول الفرقة الناجية، واتهم إسلامية المعرفة بأنها تقويض لمشاريع التحرر من الهيمنة لأنه أمام انغلاقها تترك للآخرين حرية التفكير لنا لأنهم يفكرون عالميا».

المنظر الآخر وهو «عبد العزيز الخضر» جعل من إسلامية المعرفة امتدادا في عقودها الأخيرة لما كان من محاولات بسيطة تمت في أوائل القرن الماضي

وأنها تأخذ اكثر من اتجاه، بعضها محاولة لإبراز بعض الجوانب الإعجازية في القرآن والسنة النبوية وبعضها الآخر في التنقيب عن الجهود العلمية المتميزة الموجودة في تراث الحضارة الإسلامية في أكثر من مجال كمحاولة لوضع صيغة إسلامية للعلوم الطبيعية والإنسانية.

وأشار في المقابل إلى أن مفهوم إسلامية المعرفة «من شأنه تشكيل إعاقة معرفية في المستقبل لأن العلم وآلياته ـ خارج الأحكام الشرعية ـ يغلب عليه طابع الحياد ويتضح هذا الحياد غالبا في مجال العلوم الطبيعية».

وبعد أن صرح بقراءته لبعض الجهود الجدية في مجال أسلمة المعرفة يرى «وجود إشكاليات تؤثر على العقل العلمي الإسلامي وكذلك يرى وجود خلل علمي في جوانب المقدرة لدى الباحثين بفقدانهم للتكامل العلمي من حيث قدراتهم على استيعاب العلم الذي يبحثون فيه ـ علوم طبيعية أو إنسانية ـ مع إقحام النصوص الشرعية والآيات وبعض مقولات علماء السلف في أسلمة المعرفة» وأن «التطرف في هذه ـ الأسلمة العلمية ـ سيقودنا بالتأكيد إلى فكرة الأسلمة الشمولية وهي جزء من هذا الوهم المعاصر الذي لم يكن يشغل بال العلماء السابقين».

في الفقرة الأخيرة يتفق «خضر» مع «حرب» حول محاذير الشمولية الآحادية.

ركز المنظر «المسيري» جهده على طرح إسلامية المعرفة بوصفها تواصلا مع الجهود الغربية لفك الارتباط بين إنسانية الإنسان «أنسنة الإنسان» و«مادية الطبيعة» ومن هنا قوله:

«إن مشروع أسلمة المعرفة يبدأ كمشروع أنسنة المعرفة أي استعادة الفاعل الإنساني كمقولة (مادية روحية) لا يمكن ردها إطلاقا إلى عالم المادة وتتطلب دراستها مناهج خاصة ونماذج مركبة تحوي عناصر مادية وغير مادية، ولكون تعريف الإنسان ككائن (روحي مادي) وكظاهرة غير طبيعية غير مادية يشير في النهاية إلى ما وراء الطبيعة، إلى الله سبحانه وتعالى. ويرى المسيري «أن الثنائية

بين الإنسان والطبيعة ستظل واهية ما لم تكتشف الثنائية بين الخالق والمخلوق. فالخلاف يصب في المصدرية لهذه الثنائية التي يرون مصدرها مجرد انفصال الإنسان عن الطبيعة ـ دون ذكر لمصدر هذا الانفصال ـ وتحوله إلى كائن حضاري يعيش داخل منظومات معرفية وجمالية وخلقية ولدها بنفسه» وعليه «يصبح الإنسان النقطة المرجعية النهائية الأمر الذي سيجعله يتحول تدريجيا إلى البديل الميتافيزيقي للإله في المنظومات التوحيدية».

أما مخرج صحيفة الشرق الأوسط فقد بدا كمشارك رابع مع المفكرين الثلاثة حين صدر الصفحة برجل «كهل» يعتمر كوفية وهو يقرأ القرآن «جلوسا» على الأرض وفي هذا إيحاء كبير ومقالة إلا أنها مصورة.

وللدكتور «رضوان السيد» رأي مماثل لما ذهب إليه «خضر» ورد في ورقته التي قدمها لمنتدى الفكر العربي عام ١٩٨٧ بعنوان «الحركة الإسلامية والثقافة المعاصرة» [١] حيث أنه يشير إلى إسلامية المعرفة بوصفها «بدعة جديدة اخترعها إسلاميون بالغرب ورجع إلى الكتاب التعريفي بها والصادر عن سلسلة إسلامية المعرفة ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م.

نقد وتصويب:

لو أن «إسلامية المعرفة» أو «إسلام المعرفة» هي ما طرحه المنظر «حرب» بشأنها، فإنها ستشكل قياسا إلى الثقافة العالمية المعاصرة توجها «زيلوتيا» بما هو أخطر من الحركة الأصولية. فالزيولوتية Zealot هي الانتماء إلى حد التعصب والهوس لفكرة أو عقيدة بكيفية آحادية شمولية تصادر الآخر وتقاوم الغير كما ظهرت على يد اليهود في العقد السادس من القرن الأول الميلادي حين وجهوا بقوة روما وحضارتها. [٢]

كما أن «حرب» لم يفرق بين مدرسة «التأصيل الإسلامي» ومدرسة «إسلامية المعرفة» حين وجه نقده لأولئك «الذين يفتشون عن نسب أو سبق إسلامي لكل

إنجاز غربي» وهذا ما يفعله ـ على حد قول حرب ـ «بشكل خاص ومن غير حياء خلقي أو تقي فكري أصحاب التفسير العلمي الذين يعتبرون أن القرآن قد استبق العلماء في ما اكتشفوه من النظريات في حقول كالنفس والطب والفلك والجغرافيا، وهكذا بدلا من أن يكون الشاغل الأساسي هو إنتاج معارف جديدة حول الواقع والعالم والإنسان تطغى الاعتبارات الأيديولوجية والنضالية التي تجعل دعاة الأسلمة يتوهمون بأن ما عرفه الغربيون قد سبقناهم إلى اكتشافه، أو بأننا نملك منظومة معرفية شاملة تقدم أجوبة شافية على كل الأسئلة والقضايا والمشكلات، وتلك هي ثمرة النرجسية الثقافية وعبادة الاصل وهواجس الهوية: الادعاء والقصور والجهل، فضلا عن السطو على المعارف التي ينتجها الغربيون من أجل نسبتها إلى الإسلام والمسلمين».

ما ذهب إليه «حرب» هو نقد موجه إلى مدرسة «التأصيل الإسلامي» وليس إلى إسلامية المعرفة، والخلاف بين المدرستين ناشئ منذ الستينات، فمدرسة التأصيل اعتمدت فعلا النهج الذي هاجمه «حرب». وقد أثبتت هذه المدرسة فشلها ولم يعد يتحمس لها حتى الدكتور «فهد بن عبد الله السماري» الذي تولى عمادة البحث العلمي في «جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية». فهناك عدد من الكتاب الإسلاميين الذين ينتمون لحركات إسلامية أصولية وفدوا إلى المملكة وأشاعوا فكرة التأصيل بل ومفاهيم «الحاكمية الإلهية» على نهج «أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ / ١٩٧٩)» و«سيد قطب (١٩٠٦ / ١٩٦٦)».

وظهرت بموازاة «التأصيل الإسلامي» في جامعة الإمام «الجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية» وعقدت ندوة «التأصيل الإسلامي للتربية وعلم النفس (١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م) ثم دفعت المحاولات التي كاد معينها أن ينضب بتأسيس» مركز البحوث والدراسات الإسلامية «بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف» في المملكة وأصدر المركز مجلة «الباحثون»

ظهور إشكالية التأصيل:

واجه الأكاديميون السعوديون ومنذ إصدارهم العدد الثاني لمجلة المركز (الباحثون) عام ١٩٩٦ إشكالية ما ظنوه تداخلا بين «التأصيل» و«الأسلمة» فعقدوا ندوة ضمت الدكاترة «عبد الله بن إبراهيم الوهيبي» و«عبد الله بن محمد احمد الطيار» و«صالح بن إبراهيم الصنيع» و«شوقي احمد دنيا» وجعلوا «الأسلمة» مماثلة «للتأصيل».

كانت النزعة التي أدانها «حرب» غالبة على أعمال تلك الندوة ويمكن اقتباس الفقرات التالية من وقائع الندوة[٣]:

«يجدر بنا أن نشير إلى أن الهدف من مشروع (أسلمة) العلوم هو (تأصيل) العلوم الإنسانية على هدى من المبادئ العامة للإسلام والمقاصد الكلية لشرعه القويم». وفي موضع آخر «حينما فتح المسلمون الأوائل العالم أصلوا ما أخذوه عن الآخرين تأصيلا إسلاميا ببيان ما يدل عليه من نصوص الكتاب والسنة، وأضافوا إليها إضافات كثيرة جددوا فيها تجديدا كبيرا على مر العصور المتطاولة، فصاغوها صياغة جديدة وفق منهج إسلامي صحيح فترعرعت هذه العلوم في ظل دولة الإسلام، ووصلت إلى أقصى درجات الرقي والتطور، إلى أن تسلط الأوروبيون على المسلمين واحتلوا بلاد الإسلام واخذوا هذه العلوم عن المسلمين فاستفادوا منها وأبعدوها عن المنهج الإسلامي وبنوها على الإلحاد واللادينية (العلمانية) وراحوا يضيفون أليها ويطورونها بينما توقف المسلمون في مجال البحث والتطوير فترعرعت تلك العلوم في دول الأوروبيين التي سيطرت على دول الإسلام وحالت بينها وبين البحث والتطور في مجال هذه العلوم».

ويجب أن نشير أنه بالرغم من هذه التوجهات جرت في النطاق الأكاديمي السعودي محاولات للالتفاف على هذه الدغمائية في «التأصيل» بهدف إغلاق

المنافذ على نمو الحركات الأصولية التي بدأت في النشاط منذ انتهاك حرمة الحرم المكي. في ٢٠ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٧٩ ثم تصاعدت وتيرتها في عام ١٩٩٤ حين تحولت إلى منطق المذكرات التي طالبت بولاية الفقيه (السني) عام ١٩٩٤/٩٣ م ـ (مذكرة ١٤١٣/٣/١٩ هـ) غير أن جهود الالتفاف لم يتحقق لها النجاح[٤] فبقيت البرامج التعليمية والثقافية والإعلامية والخطب التوجيهية في المساجد في قبضة الأصوليين إلى أن حدثت الأزمات الأخيرة والراهنة التي اتخذت طابع المواجهة ما بين الأصولية الدينية والنظام السياسي. وهذه المواجهة قديمة في تاريخ المملكة منذ الصراع بين مؤسس الدولة السعودية الثالثة عبد العزيز آل سعود وأصولي حركة الأرطاوية بين العامين ١٩٢٦ / ١٩٢٩م.

اتساع الخلط:

إذن فالخلط بين «التأصيل» و«الأسلمة» لا زال قائما ولم يتبين الأكاديميون السعوديون هذا الخلط، وهناك غيرهم في السودان من دعاة التأصيل حيث تم إنشاء أمانة تابعة للقصر الجمهوري بهذا الاسم يرئسها الدكتور «احمد علي الإمام» لتؤصل قرارات الدولة مع قيام فرع في «جامعة الجزيرة ـ وادمدني» باسم «معهد إسلام المعرفة» يعاني نفس ما يعانيه الأكاديميون السعوديون ويرئسه البروفيسور «محمد بريمة».

وتتصدر نفس إشكاليات الخلط منهج الدراسات في كلية «معارف الوحي الإسلامي والتراث الفرعي» في «الجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا» وقد حاولت جهدي «فك الارتباط» بين المفهومين المختلفين تماما في محاضرة لي بجامعة الجزيرة وبعنوان «إسلامية المعرفة ـ المفاهيم والقضايا الكونية ـ ولماذا القرآن دون الكتب المنزلة الأخرى ؟ ـ تاريخ ١٤ أكتوبر / تشرين أول ٢٠٠٠» وكذلك من قبل في محاضرة بتاريخ ٢١ يناير / كانون ثاني ١٩٩٣ بعنوان «التركيب بين

الجدليات الثلاث ـ الغيب والإنسان والطبيعة» حيث ركزت على ضرورة فهم الأبعاد الغيبية دون لاهوت وبمعزل عن المفهوم الأيديولوجي، وضرورة فهم التراث الديني ضمن تاريخانيته والخلفيات الثقافية المنتجة له وهي غالبا الخلفيات البرهانية والعرفانية والبيانية التي شخصها الدكتور محمد عابد الجابري وآخرون [٥] مع ضرورة الاهتداء بمنطق الحفر المعرفي للدلالات كما حددها «ميشال فوكو»[٦]. بذلك كنت أحاول تحرير التراث والمفهوم الغيبي من اللاهوت الذي يرفضه المنظر «حرب».

أما جدل الطبيعة الذي ركبته ضمن الجدلية الثلاثية مع الغيب المتحرر من اللاهوت فقد طرحته ضمن مفاهيم «حلقة فينا» التي طرحت أبستمولوجيا المعرفة في علوم الطبيعة وليس مصادرة إنجازاتها باسم «التأصيل الإسلامي» لها، منطلقا من «نفي الحتميات المادية» لها[٧] وقد فككت حلقة فينا بوضعيتها الحداثية منذ عام ١٩٢٣ وإلى أهم مؤتمراتها وبالذات المؤتمر السابع للفلسفة في جامعة أكسفورد عام ١٩٢٩ المسلمات المادية الدغمائية لفلسفة العلوم الطبيعية وبعد أن زودت الحلقة تفكيكيتها بمنجزات «برتراند رسل» في فلسفة الرياضيات «وأنشتاين» في النسبية وآخرون.

أما جدل الإنسان المركب مع جدليتي الغيب والطبيعة فقد خرجت به عن المعطيات الوضعية الطبيعية الضيقة للعلوم البايولوجية والسايكولوجية مؤكدا على تركيبه الكوني المطلق «باعتبار تخليقه نتيجة التوالد الجدلي لتفاعل كل الظواهر الكونية من:

﴿والشمس وضحاها* والقمر إذا تلاها* والنهار إذا جلاها* والليل إذا يغشاها* والسماء وما بناها* والأرض وما طحاها﴾.

ثم النتيجة:

﴿ونفس وما سواها* فألهمها فجورها وتقواها* قد أفلح من زكاها* وقد خاب

من دساها﴾ (الشمس / ٧ ـ ١٠)

فالإنسان مطلق كامل الحرية والإرادة ولا متناه في نزوعه ضمن كونية لا متناهية في الصغر ولا متناهية في الكبر،كونية مطلقة وإنسان مطلق يحيط بهما «إله أزلي».

الوعي بهذه الكونية يتطلب وبما يتجاوز اللاهوت والوضعية معا إدراكا كونيا مطلقا، كفيئا ومعادلا لمطلق الإنسان ومطلق الطبيعة، ولا يصدر هذا الوعي المعادل في اطلاقيته إلا عن من صدرت عنه إطلاقية الإنسان واطلاقية الطبيعة، أي «الإله الأزلي» ومن هنا كان التوجه نحو القرآن باعتباره كتابا كونيا معادلا في اطلاقيته للوجود الكوني وحركته بما فيه فهم الإنسان.

التوجه نحو القرآن يعطي كليانية المعرفة إطارا كونيا «يستوعب» ما هو قائم من علوم في شتى المجالات بمنطق الوضعية الحداثية كما هي في مضمونها المعرفي العلمي التفكيكي ثم «يتجاوزها» باتجاه الكونية خلافا لمنطق «التأصيل» والسرقات التي يرفضها «حرب» وأرفضها معه.

والتوجه نحو القرآن يستلزم القراءة العلمية المنهجية للقرآن بأدوات معرفية جديدة تحرر الفهم القرآني مما لصق به ضمن «تاريخانية التراث» وهذا جهد يقوم به وبعناء شديد المفكر«محمد أركون» [٨] الذي يرى من شروط انفتاح الفكر العربي ـ الإسلامي على العقلانية الحديثة تفكيك مفهوم الدغمائية ومفهوم الأرثوذكسية الخاصين بالتراث.

وقد بحث الأستاذ «محمد وقيدي» في إشكاليات المعالجة التراثية ضمن الفلسفة الغربية المعاصرة[٩] حيث بدأ بإجراء حوار شامل مع العديد من الاتجاهات وأوضح فرضيات الكثيرين من «عبد الله العروي» وإلى «الجابري» حيث حمل على الخطاب الفلسفي التقليدي لأنه ظل عاجزا عن الاستفادة من العلوم الإنسانية بل ومتبنيا الفكرة الكلاسيكية التي تعتبر التفكير الفلسفي نمطا

أسمى من التفكير يتناول مشكلات أساسية (خالدة) هي المشكلات الأساسية للميتافيزيقيا فقط حيث تتجلى في إغفال خصوصية واقع الإنسان العربي المعاصر وفي إبراز الإرادة والإصرار على (المطابقة) بين الأسئلة التي يلقيها واقع هذا الإنسان الذي يعيش زمانا خاصا وبين الأسئلة التي طرحتها أزمنة تاريخية مختلفة. وهناك مراجعات «د. نصر حامد أبو زيد» لمفهوم «النص ـ دراسة في علوم القرآن» وبالذات ما أتي عليه في الفصل الخامس حول (الناسخ المنسوخ) وهو من إشكاليات التراث حيث تمتنع المقاربة النقدية العقلانية[١٠]، وهناك جهد مماثل في نفي النسخ «للدكتور مصطفى زيد» وهو أستاذ للشريعة الإسلامية[١١] ويتضمن نقد النسخ لحامد أبو زيد ما هو أخطر من النقد إذ يرد الاتهام لأحبار اليهود الذين أسلموا بالدس وهذا ما عمقنا معالجته في نهي الرسول عن كتابة الأحاديث النبوية والدس عليه ضمن هذه الدراسة.وكذلك يحث ويبحث الأساتذة «عبد السلام بن عبد العالي» و«محمد وقيدي» و«السعيد بن سعيد» و«كمال عبد اللطيف» و«المصطفى حدية» و«محمد كداح» و«المختار الهرماس»في «إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية» ومهام الابستمولوجيا المعاصرة بكيفية انتهت لأن يرفض د. كمال عبد اللطيف في بحثه حول «صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم» الوثوقية والجزم والحقيقة المطلقة، والعلم الكلي، والخصوصية العمياء، والأصالة المتفردة، داعيا إلى تعدد منهجي يقطع مع كل ضلالات وأحادية الرؤيا المنهجية»[١٢].

وهناك مجموعة من المبدعين الذين كرسوا عدد «الملتقى» الأول للبحث في قضايا «الإسلام والحداثة والتجديد» حيث يتصدر القول:[١٣]

«كانت حاجتنا إلى الإصلاح والتجديد في القرن الماضي ملحة دون شك، ولكننا الآن نجدها أكثر إلحاحا من قبل، فما سيواجهنا لن يكون بسيطا وسهلا. و«التجديد» ليس هو ردة فعل خالص، أو «خلاصي» إنه تعبير عن معادلة دقيقة

بين الإشكالات المعرفية في التراث، وتلك التي طرحها الفكر المعاصر في إطار منجزاته المعرفية الخاصة به، وبين التحديات العميقة للحداثة التي تجد تجلياتها في الثقافي والسياسي والاجتماعي والمعرفي. «التجديد» باختصار موقف عملي ليس خارجيا صرفا وليس ذاتيا خالصا، إنه نتاج جدل بين الإثنين».

«ومن هذا المنطلق تطمح» الملتقى «في عددها هذا تقديم مساهمتها في التجديد والإبداع الفكري، حيث عالجت موادها الموضوعات الرئيسية لإشكالية الحداثة والإسلام، وتاريخية هذه الإشكالية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، ففي محاولة دراسة الحداثة ووعيها باعتبارها أحد طرفي الإشكالية، تم مناقشة مصطلحي الحداثة وما بعدها من خلال بحث» من أزمة الحداثة إلى فوضى ما بعد الحداثة.. الغرب بين لحظتين «، اعتمادا على مفكري وفلاسفة الحداثة، ومنظري ما بعدها، حيث يتم التركيز على الخلفيات التاريخية لولادة المصطلحين، وتحليلهما. فليس ما «بعد الحداثة» إلا تعبيرا عن مأزق «الحداثة» الذي وصلت إليه، مما يجعل السؤال عن «تجاوز الحداثة» ممكنا ومبررا ومشروعا، في محاولة للوصول إلى تأسيس نظري لـ «رؤية منهجية في فقه الواقع» انطلاقا من مناقشة مفهومنا عن الواقع، والإشكاليات التي تواجهنا في دراسته، وفقه الواقع، الذي يكتسب مشروعية مميزة باعتباره الميدان الأكثر إهمالا وتعمية في الفكر العربي والإسلامي، إنه يتوسط مكمن «الإشكالية في علاقة الإسلام والحداثة»، والتغيرات الضرورية التي يتطلبها التجديد الذي نطمح إليه.

وتشكل دراسة واقع الفكر الإسلامي المعاصر الذي بحث من خلال «ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن: أيديولوجيا الحداثة» والأسئلة الملحة التي تطرحها الحداثة، والتي بحثت في هذا العدد من خلال «الإسلام وحقوق الإنسان وسؤال الحداثة» نوعا من مجريات المحاولات التجديدية، ومستفزاتها الراهنة، كما

تشكل دراسة «تيار الإصلاح الديني في مصر ـ مدرسة الشيخ محمد عبده» وصفا لتجربة غنية ومؤسسة للجهود الإصلاحية السابقة، والتي تستحق كثيرا من النظر والتوقف.

وفي سياق وعي الذات تأتي المراجعة التي تبحث دور «المعرفة ضد السلطة» في تأسيس تراثنا الأصولي الإسلامي».

وقد بذل «المبدعون» حقا في عدد الملتقى ذاك الجهد المعرفي الذي يشكل رصيدا لأي «تجديد نوعي» وهم «عبد الرحمن الحاج إبراهيم» و«سعود المولى» و«جودت زيادة» و«احميدة النيفر» و«فرزاد حاجي ميرزا» و«أنور أبو طه» و«محمد خروبات» و«محمد عنبر» و«سالم رشواني».

قد ساهمت بحوث «الملتقى» فيما نحن بصدده لإزاحة بني «التقليد والاتباع» و«مراجعة المعطى التراثي للأمة على قاعدة التمثل المعرفي الحضاري، نقدا وتجاوزا، فيما أسميه «الاستيعاب والتجاوز» وصولا لغرض البناء الجديد (التجديد النوعي).

فكل ما أتينا عليه من مفكرين مبدعين، من جيلنا والجيل الذي يلينا يؤكد أن لهذه الأمة من داخلها من سيضطلع بأعباء التجديد النوعي وإعادة صياغة مناهجنا التربوية والتعليمية شريطة ألا نبقى «جزرا معزولة» وأن نتجاوز الرؤية الآحادية.

تجاوزا لآحادية الرؤية المنهجية هذه تأتي جدلية الغيب والإنسان والطبيعة بمطلقاتها الثلاث هذه لتأخذ كونيتها من القرآن وفق قراءة معرفية تستجيب لما طرحناه حول نماذج الإنتاج الفكري والمنظرين الذين أتينا على ذكرهم.

نقائض مكتبة أسلمة المعرفة:

قد أوضحنا أن ندوة «أسلمة العلوم ضرورة حضارية أم ترف فكري ؟» في السعودية قد أقرت ـ مع خلطها بين التأصيل والأسلمة ـ بغيبة المنهج نظرا لحداثة

مشروع الأسلمة. وأنه من الخطأ «الاستمرار في منهج كل يسير حسب تصوره» وطالبت بإنجاز «كتاب أكاديمي يتعامل بشكل كلي مع قضية أسلمة العلوم الإنسانية دون الدخول المفصل في تناول الجوانب الفرعية للمعرفة».

غير أني أضيف إلى ما ذكروه أمرا جللا، إذ أن الكثير من الكتابات تحت مسمى اسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة يتناقض تماما مع اسلمة المعرفة بالحيثيات الابستمولوجية التي أوضحناها في التفاعل بين الجدليات الثلاث، فعوضا عن المنهجية العلمية المفتوحة نجد كتابات عن «الوسطية» بشكل تلفيقي وتوفيقي وانتقائي، والوسطية نقيض المنهج والمنهجية، ونجد كتابات عن «أزمة المسلم» أو «أزمة الفكر الإسلامي» تكتفي باتهام التخلف واللاعقلانية فقط وكأنها كتابات محدثة لمعتزلة جدد، ونجد كتابات في «التفسير التاريخي الإسلامي» لا علاقة لها بأي نص قرآني حتى إنها لم تدرس مفهوم «التدافع» بين العرب والإسرائيليين وفق نصوص سور «الإسراء» و«الحشر» و«الجمعة» فيما سنوضحه لاحقا. غياب كامل عن بحث الإشكاليات التي فرضت إنشاء علم إسلامية المعرفة. فإذا أراد ناقد ما هدم هذا العلم الناشئ يكفيه فقط الاستشهاد بهذه الدراسات والتي يصدر بعضها تحت سلسلة «إسلامية المعرفة».

إسلامية المعرفة: الأصول والتمويه

إن أول من طرح إسلامية المعرفة ليس هو «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» كما افترض الأستاذ «رضوان السيد» والتي اسماها «بدعة» أو «عبد العزيز الخضر» بإشارة الأول (رضوان) إلى كتاب المرحوم «إسماعيل الفارقي» بعنوان «اسلمة المعرفة ـ ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م» وبإشارة الثاني (خضر) إلى العقود القليلة الماضية «وجعلها امتدادا للمحاولات البسيطة التي تمت في أوائل القرن الماضي» ولعله يعني محاولات التجديد في مرحلة فكر النهضة الإصلاحي التي حددها «البرت

حوراني» [١٤] و«علي المحافظة»[١٥] و«عبد الله العروي»[١٦] بالفترة ما بين ١٧٩٨ والى ١٩٣٩. وهي الفترة التي ظهرت فيها أسماء «جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ /١٨٩٧) و«محمد عبده» (١٨٤٩/١٩٠٥) و«خير الدين باشا التونسي» (١٨١٠/ ١٨٧٩) و«عبد الرحمن الكواكبي» (١٨٤٨/١٩٠٢) و«علي عبد الرازق» الذي أصدر كتابه المميز النافي لارتباط الإسلام بالخلافة بعنوان: «الإسلام وأصول الحكم» عام ١٩٢٥.[١٧]

هنا لم يميز «خضر» بين «المحاولات الإصلاحية التجديدية» التي تقوم على الاجتهاد النظري التأويلي الأقرب إلى الميتافيزيقيا بالرغم من ثوريتها والمنهج المعرفي للأسلمة، تماما كما لم يميز «حرب» بين «التأصيل» و«الأسلمة».

إن أول من منهج لإسلامية المعرفة بطريقة معرفية معاصرة تكاد تقترب من كتاباتنا ومحاضراتنا هو البروفيسور «سيد محمد نقيب العطاس» الرئيس الحالي للمعهد العالي للفكر والحضارة الإسلامية في «كوالامبور» بماليزيا. وأهم كتبه «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية» وقد صدر عام ١٩٧٨ باللغة الإنكليزية[١٨] وقد بدا نشاطه في إسلامية المعرفة منذ عام ١٩٧٣ حيث اصدر وثيقة حولها «للمؤتمر العالمي الأول للتربية والتعليم في الإسلام» والذي عقد في مكة المكرمة في الثالث من أبريل (نيسان) ١٩٧٧. وقد تبنى المرحوم «إسماعيل الفاروقي» أفكاره في الكتاب الذي أشار إليه دكتور رضوان السيد (إسلامية المعرفة) أما العطاس نفسه فقد استبعد تماما من كل المؤتمرات التربوية والإسلامية، حتى انه لم يدعى إلى مؤتمر عقد في إسلام أباد في شهر يناير / كانون ثاني ١٩٨٢ تحت مسمى «إسلامية المعرفة» أو «أسلمة المعرفة» وهو المصطلح الذي ولده العطاس دون غيره.

أما السبب في استبعاد العطاس فهو دمجه بين «العرفانية» ومحاولاته المنهجية «لتكييف» ما يسميه الأسلحة المعرفية الغربية (الابستمولوجي) مع استيعابه لتطور

الغرب وفلسفته. هكذا خرجت مسارات «الأسلمة» من يد «العطاس» وبقيت شعارا بلا منهج مما دفعه للحنق والغضب الشديدين خصوصا وقد تناول كثيرون موضوع «الأسلمة» من بعده فشوهوها وزيفوها مما دفع «العطاس» للقول:

«ومنذ ذلك الوقت توالى عقد دورات عديدة للمؤتمر العالمي للتعليم الإسلامي في مختلف العواصم الإسلامية، ولكن لم تصلني أية دعوة لحضور تلك المؤتمرات، وانتحلت أفكاري بدون إثبات أي حق لي. ومنذ عام ١٩٨٢ م ظل بعض العلماء المتطلعين للشهرة وبعض الحركيين والجامعيين والصحفيين يوالون نشر أفكاري تلك بطرق وأساليب غير محكمة ولا مجودة واستمر ذلك الأمر إلى يومنا هذا».

«إن المسلمين لا بد أن ينتبهوا إلى المنتحلين والمزيفين. والمحاكون من الجهلاء إنما يرتكبون جرما كبيرا وشرا عظيما حينما يقومون بنشر القيم الهابطة التي يفرضونها على الغافلين فرضا، لأنهم بذلك يشجعون على الرداءة وينتحلون الأفكار الأصلية فيقدمونها للتطبيق المتعجل ساعين إلى كسب الثناء والحمد الذي لا يستحقونه، والله جل شأنه يقول: ﴿**لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم**﴾ (آل عمران / ١٨٨). ذلك لأن الأفكار الأصلية لا يمكن أن تطبق بشكلها الصحيح إذا عرضت بطريقة مغلوطة وسقيمة، ومن يفعل ذلك فسينقلب حمده ذما وسيندم على ما أقدم عليه. وكذا الأعمال الفكرية الأصلية والمبتكرة إذا سرقت وعرضت بشكل غير محكم فإنها حتما ستتعرض للتشويه والضياع».

«ولا غرو فإن النتيجة الحتمية لسوء السلوك إنما تهيئ المناخ المناسب لظهور مغالين من الناس من جهلهم رأس مال يتاجرون به بين الجماهير. ولأن قيمة الأفكار الجديدة وصحتها لا يمكن أن تتضح أو تتبلور إلا من خلال قنوات وأطر مناسبة يضعها مخترع هذه الأفكار شخصيا».

غير أنه مما يعوض عن ذلك، الكتاب الذي أصدره مؤخرا في عام ١٩٩٨ الأستاذ (وان محمد نور وان داود) باللغة الإنكليزية بعنوان (الفلسفة والممارسة التربوية للسيد محمد نقيب العطاس)[١٩].

إن المشكلة مع معظم كتاب إسلامية المعرفة أنهم لا يبصرون الجانب التفكيكي في الابستمولوجيا العلمية المعاصرة ودحض المنهج المادي وحتمياته وهو الأمر الذي تنبه له المنظر «المسيري» بنافذ بصيرته الفكرية حين مد جسور إسلامية المعرفة إلى «الإنسانيين» الذين تحرروا من هيمنة المادية الطبيعية وجعلوا العلاقة معها ثنائية (الإنسان ـ الطبيعة) أملا أن يتواصل توجههم ليدركوا الثنائية الكبرى بين (الله ـ الإنسان) عوضا عن موقفهم الحيادي الذي يمكن أن يدفع بهم للعدمية».

استبصار «المسيري» وهو من مستشاري المعهد العالمي للفكر الإسلامي خطوة متقدمة غير أن ثنائية الله ـ عز وجل ـ والإنسان لا تأتي بمعزل عن ارتباط البعد الثالث بالله وبالإنسان وهو بعد الطبيعة نفسها في كليانية تتوحد فيها بمنطق جدلي أبعاد الغيب والإنسان والطبيعة.

قد شارك «المسيري» في مناقشة عرض كتابي «منهجية القرآن المعرفية ـ أسلمة فلسفة العلوم الإنسانية والطبيعية»[٢٠] واطلع على النماذج المطروحة لجدلية الغيب (دون لاهوت) وجدلية الإنسان (دون وجودية عبثية) وجدلية الطبيعة (دون مادية) مع قراءة كل جدلية من داخلها وفق منهجها، الطبيعة والتفكيك في كون لامتناه في الصغر ولا متناه في الكبر، والإنسان واطلاقية تكوينه الكوني، والغيب في فعله ضمن العوالم الثلاث:

(الأمر الإلهي المطلق ـ الإرادة الإلهية النسبية ـ المشيئة الإلهية الموضوعية المقننة)، ففعل الأمر منزه متعال، وفعل الإرادة مقدس ونسبي يدرك بالقرائن الدالة عليه، أما فعل المشيئة فمبارك وموضوعي وظاهر في قوانين التسخير، ثم

يأتي الربط المنهجي بين هذه الجدليات الثلاث فنخرج بذلك من قبضة اللاهوت والخرافات والأسطورة التي يزخر بها التراث الذي يجب أن نرده إلى تاريخانية إنتاجه. فكل التراث يجعل فعل الله دون توسطات بين هذه العوالم مع أن الله يقول:

﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (يس / ٨٢) ـ فالأمر يتحول إلى إرادة، ثم تتحول الإرادة إلى مشيئة ظاهرة، وكذلك يسبق الله آية فعله كلمح بالبصر بما يسبق من تقدير. ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر* وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ (القمر / ٤٩ ـ ٥٠).

هذا هو الإطار العريض لإسلامية المعرفة التي تحرر فلسفة العلوم الطبيعية من «الإحالة المادية» وتحرر الإنسان من «الوجودية العبثية» وتحرر الغيب من اللاهوت والخرافات فتستقيم «الفلسفة الكونية» التي هي الوجه الفكري الآخر لإسلامية المعرفة.

«العلواني» يخفي في نفسه ما الله مبديه:

الدكتور طه جابر العلواني يخفي في نفسه من «الاستنارة» ما الله مبديه في حالات ومواقف كثيرة، مخالفا بذلك الكثيرين من مؤسسي ومستشاري المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فرجينيا، وهو رجل «دائم التعلم» وغير دغمائي، وينظر بروح نقدية لأوضاع المسلمين وفكرهم «السائد» لهذا كتب «إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات»[٢١] و«أدب الاختلاف في الإسلام»[٢٢] وحاضر حول «الأزمة الفكرية المعاصرة» و«الأزمة الفكرية ومناهج التغيير»[٢٣] كما كتب حول «خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية» ودفع لعقد العديد من الندوات كتلك التي عقدها لمناقشة بحثي عن «منهجية القرآن المعرفية» في القاهرة في ١١ مارس (آذار) ١٩٩٢ م حيث اعتبرها البعض من مستشاري المعهد «خروجا» على فكر المعهد، وهدد البعض من مستشاري

المعهد «دكتور محمد عمارة» بنفض اليد عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي إذا تبنى توجهاتي[٢٤]: «مثل هذا الفكر إذا ارتبط بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي فأعتقد أن الكثيرين الذين يحرصون على علاقتهم بالمعهد يجبرون ويدفعون دفعا إلى قطيعة معه». واتهم فكري «بالغنوصية» والأدهى من ذلك أنه ماثله بكتاب للشهيد السوداني المتصوف «محمود محمد طه» الذي أعدمه «نميري» بتهمة «الردة» بتاريخ ١٨ يناير (كانون ثاني) ١٩٨٥ م / ٢٧ ربيع الثاني ١٤٠٥ هـ[٢٥]، وقد تشابه عنوانا كتابينا على الدكتور عمارة، فكتابي عنوانه «العالمية» ـ الإسلامية الثانية وكتاب الشهيد محمود محمد طه هو «الرسالة» ـ الثانية من الإسلام حيث يماهي دوره بدور خاتم الرسل والنبيين، ومنهج محمود ـ خلافا لمنهجنا ـ «صوفي تأملي» ومنهجنا يقوم على الربط بين «جدليات ثلاث» هي: الغيب والإنسان والطبيعة، ويتضمن كتابي «العالمية» نقدا لمفاهيم محمود محمد طه ونهجه[٢٦] في مقطع عنوانه (شبهات التداخل بين «العالمية» الإسلامية الثانية و«الرسالة» الثانية من الإسلام).

فالدكتور عمارة اتهمني ولم يقرأ لي ولم يقرأ لمحمود محمد طه ثم أنذر بمقاطعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي !!! وزاد إلى ذلك «وللأسف نجد لفكر أبي القاسم هذا انتشارا في بعض البلاد الإسلامية.. والعقيد القذافي يردد هذا الكلام أيضا». في حين أني قد ميزت بوضوح بين منهجي في العالمية الإسلامية الثانية وطروحات القذافي في «الكتاب الأخضر» حول: «النظرية العالمية الثالثة» وذلك حين ماثل الأستاذ «إبراهيم الغويل» بين توجهاتي وتوجهات القذافي أثناء ندوة عقدتها مجلة «رسالة الجهاد» في «مالطا» في الفترة ما بين ١٥ وإلى ٢٠ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٨٨ م بعنوان «الدين والتدافع الحضاري» بحيث قلت وقتها أن «الأستاذ إبراهيم الغويل قد اغتال أقوالي وماثلها بالنظرية العالمية الثالثة ثم بينت الفارق المنهجي بيني وبين فكر القذافي في المجلد الأول من العالمية

الإسلامية الثانية[٢٧] ويبدو أن القذافي نفسه الآن غير متحمس لأفكاره. ولا أدري مدى ما بقي للأستاذ إبراهيم الغويل من حماس ! أما أنا فلا زلت ـ بحمد الله ـ على ما أنا عليه.

ومضى د. عمارة لأبعد من ذلك حين استشهد بالمرحوم الشيخ محمد الغزالي «ضد» منهجية القرآن المعرفية، وقد فوجئ حين قرأ رئيس الندوة الدكتور طه جابر العلواني رسالة المرحوم الغزالي حول بحثي حيث وقف إلى جانب البحث وكتب بالنص: «فالأستاذ محمد أبو القاسم له أسلوب في الفكر عميق البحث يعلو ويعلو حتى يغيب عن عينيك أحيانا، ولذلك فلن يستفيد من كتابه إلا مختصون كبار، والمؤلف يعز القرآن الكريم إعزازا كبيرا، ويرى بحق أنه أساس فذ لأسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية، وليس فينا من يخالفه في حدود المعاني التي شرحها وإن كنت أود الابتعاد عن مصادمات لا تساوي مؤنة الاشتغال بها مثل قصة يأجوج ومأجوج، وقصة الفداء العظيم لإسماعيل بن خليل الله إبراهيم، والبحث القيم لن يخدشه حذف هذه القضايا والله ولي التوفيق» وقرظه خلافا لادعاء د. عمارة. ونص الرسالة موجود في وقائع الندوة ـ ص ١٧٢/ ١٧٤ ـ الهامش ٢٠.

ثم آخر هو الدكتور «جمال الدين عطية» من مستشاري المعهد أيضا حيث طالب بوضع ضوابط في تعامل المعهد مع الباحثين. «فلا بأس من أن أذكر بأننا في المعهد بحاجة إلى وضع ضوابط لمثل هذه البحوث، وإلا لو ترك الأمر مفتوحا على مصراعيه لما كان لدينا مانع من ان نجتمع ونناقش أطروحة أركون وأطروحة حسن حنفي وغيرهم ممن يكتبون انطلاقا من تفسير معين للقرآن الكريم، فأنا أظن أن الأولى قبل أن ندخل في مثل هذه النظريات والمناهج أن نضع منهجا للدخول فيها حتى تضبط الطريقة التي يتناول بها بحث مثل هذه الأمور، كما أنني ـ من ناحية أخرى ـ أحذر من أن خروج مثل هذه البحوث

سيفتح النور الأخضر لمن يتناولون فكرة إسلامية المعرفة بالهجوم،، وكلمة عابرة في كتاب إسلامية المعرفة كانت موضوعا لمقال كبير لـ «السيد ياسين»، فإذا كنا نسمح بمثل هذه البحوث أن تحمل اسم المعهد فأنا أخشى أن يكون في هذا مادة كبيرة ودسمة لفرج فودة وفؤاد زكريا وغيرهما ممن يتربصون بأفكار المعهد ولن يجدوا أدسم من هذه الوجبة في تناول المعهد وأفكاره، وأقتصر على هذا مما كنت أعددته للملاحظة الأولى» (وقائع الندوة ـ ص ١٧٥/١٧٤) الهامش ٢٠.

ووصف العلواني بأنه «واصل بن عطاء المعتزلي» ـ (ولد بالمدينة المنورة عام ٨٠ هـ ـ ٦٩٩ / ٧٠٠م وتوفي عام ١٣١هـ ـ ٧٤٨/٧٤٩م) وأن العلواني يواصل عطاء واصل» في القرن العشرين وذلك من قبيل الذم وليس المدح، وقد ترك المعهد العالمي للفكر الإسلامي ليدير بمنهجه التجديدي The Graduate School of Islamic and Social Sciences ـ Leesburg ـ Virginia ـ U.S.A. ولكنه لا زال في حالة «على من تقرأ مزاميرك يا داود ؟!» فالمطلوب منه فقط أن يقول أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، أما كيف ؟ فكيفية العلواني فيها نظر !

وقد شمله الهجوم وإياي في كتاب «الانقلابات البولصية في الإسلام ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي نموذجا» ـ للدكتور «محمد عمراني حنشي» حيث ماثل جهودنا في الإسلام بجهود «بولص» في المسيحية حين أدخل عليها عقيدة التثليث» ومد الهجوم للمرحومين الشيخ «محمد الغزالي» ومن قبله الشيخ محمد أبو زهرة» و«محمد عبده» وكل تلامذته ومن تأثر به في الماضي والحاضر[٢٨].

القرآن: هل هو مصدر نظريات وإعجاز علمي أم مصدر مؤشرات منهجية ؟

الذين تعاملوا مع القرآن كمصدر للنظريات العلمية التطبيقية والإعجاز

العلمي يماثلون الذين تعاملوا مع خاتم الرسل والنبيين كطبيب وجراح أيضا بما نسبوه إلى مقامه المعصوم من «فصد» و«كي» وأعشاب معينة. فهذه ملصقات لا علاقة لها بالقرآن ولا بالنبوة، وإنما هي للارتزاق.

إنه من خصائص القرآن انه يقدم مؤشرات منهجية كونية للخليقة والتكوين حين يتحدث عن التخليق الكوني للإنسان والنفس فيما تعرض له سورة الشمس من متقابلات كونية متفاعلة جدليا وبما يجعل حرية الإرادة الإنسانية والاختيار من اصل التكوين فلا نعود لمناقشات «المعتزلة والأشاعرة والجهمية» في الجبر والاختيار ولكن لا يفصل لنا القرآن الجوانب العلمية التطبيقية لهذا التفاعل الجدلي الكوني في سورة الشمس، فهذا عمل علماء الطبيعة وكلهم من أبناء الحضارة الغربية وليس بينهم من يكتب في الإعجاز العلمي للقرآن.

العلوم البحتة والإحالة المادية:

كذلك من المؤشرات المنهجية القرآنية الكونية الظواهر المتعاكسة في قانون الطبيعة فحين يفترض علميا أن ينتج عنصران مختلفان نتاجا محددا نجد أن التفاعل بين عنصري الماء «الواحد» والتربة «الواحدة» يؤدي إلى تنوع وتعدد لا متناه، ليس دليلا على إعجاز علمي ولكن كدليل على كونية الخلق حيث تتفاعل عناصر الكرة الأرضية بكافة منظومتها الفضائية دون أن يقول لنا القرآن كيف ؟ فذاك عمل علماء الطبيعة.

ونجد الآيات الدالة على نتاج متعدد ومتنوع ولا متناه من تفاعل عنصرين آحاديين مختلفين في سورة الرعد: ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد / ٤). فالتربة واحدة (قطع متجاورات) والماء واحد (بماء واحد).

كما نجد تناقض ذلك في سورة فاطر حيث ينتج عنصران مختلفان نتاجا

واحدا مشتركا: ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ (فاطر / ١٢).

وفي الحالتين لا يعطينا القرآن القوانين العلمية التطبيقية ولا النظريات فهذا كما قلنا عمل العلماء، وإنما يعطينا مؤشرات منهجية على كونية الخلق لنتجاوز الإحالة الفلسفية لقوانين الطبيعة باتجاه المادية، فالتخليق الإلهي يمضي كونيا لأبعد من ضوابط «التشيؤ الطبيعي» التي لا يدرك كونيتها المطلقة الإنسان وبما يمضي لاستخراج الحي من الميت والميت من الحي وإلى لا متناهيات التعدد والتنوع بحيث تستحيل الإحالة الفلسفية الوضعية والمادية للعلوم الطبيعية وهذا ما تقترب منه الآن أبستمولوجية المعرفة العلمية النسبية والتفكيكية المعاصرة. وهذه هي مهمة «إسلامية المعرفة».

إن جهد إسلامية المعرفة لا زال ناشئا ويتفرع إلى كل العلوم ليرتقي بها من «الوضعية» إلى «الكونية» وهذه الرؤية الكونية هي بديل اللاهوت والوضعية معا، ولها ضوابطها التي تخرجها من الإطار الميتافيزيقي للتفكير وفق منهجية قرآنية علمية منفتحة على كافة المناهج المعرفية والأنساق الحضارية البشرية، ومن هنا تأتي قيمة القرآن ككتاب كوني يتسع لكل المناهج، وقيمة الإسلام كدين عالمي ليستوعب التعدد والتنوع.

شرعة الإسلام والحاكمية الإلهية والاستخلاف:

أما شرعة الإسلام فليس لها علاقة «بالحاكمية الإلهية» أو «حاكمية الاستخلاف» ـ تبعا لمنطق الناقدين ـ كما سطرها «أبو الأعلى المودودي» (١٩٠٣/ ١٩٧٩م) وتبعه «سيد قطب» (١٩٠٦/١٩٦٦م) فهي «حاكمية بشرية» منذ ارتقاء خاتم الرسل والنبيين للملأ الأعلى وجعل ولاية الأمر (منا) وليس (فينا) بالغلبة الاجتماعية والتراتب الكهنوتي وولاية الفقهاء وليس (علينا) بالسطوة الفوقية ﴿يا

أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ (النساء / ٥٩) وهذا هو موضوع كتابنا القادم بإذن الله (منهجية القرآن المعرفية والفارق بين الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف والحاكمية البشرية).

لماذا «الأسلمة» وليس «الكونية»؟

كان يمكن الخروج على حالة اللبس المنهاجي باستخدام «الكونية» عوضا عن «الأسلمة» لمواجهة الوضعية المادية في فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بذلك نتماهى مع ما يراه العقلانيون الموضوعيون، ثم نكتفي بطرح الجدلية الثلاثية كقاعدة أساس لهذه الكونية وهي جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

غير أن هذا الخروج على «الأسلمة» يخل بالأسس التالية:

أولا: تجريد الجدلية الثلاثية (الغيب والإنسان والطبيعة) من مصدرها الكوني وهو القرآن المعادل موضوعيا للوجود الكوني وحركته، فهو المصدر الوحيد للنفاذ إلى هذه الكونية كما أوضحنا في سور (الشمس) و(فاطر) و(الرعد) لأنه متنزل من لدن الإله الأزلي الذي أوجد هذه المطلقات والعالم بها وببنائيتها. فالجدلية الثلاثية لا يمكن أن تعتمد على العقل الإنساني وحده مهما بلغت الأبستمولوجيا المعاصرة والثورة الفيزيائية الفضائية من تفكيك وصولا إلى «علم الفوضى ـ Chaos». وسيصدر لنا بإذن الله عن قريب كتابين (خصائص القراءة المنهجية للقرآن بين المطلق والنسبي والتحليل والتفسير). وكذلك (القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية).

ثانيا: لا يمكن انتحال الرؤية القرآنية الكونية باستخدام مضامين الآيات دون الإشارة إلى النص، فهذا تزوير يماثل حال من ينقل عن مراجع الآخرين وينسبها لنفسه دون الإشارة إليهم.

ثالثا: ثم إن وجود القرآن في عمق الرؤية الكونية هو تثبيت لأحد أبعاد الجدلية الثلاثية نفسها وهي جدلية الغيب ودور الإله الأزلي، فلو تجاوزنا القرآن أو انتحلناه تجاوزنا تركيب الجدلية كلها.

رابعا: إن إسلامية المعرفة كرؤية كونية لا تستهدف خلاص العرب والمسلمين فقط وإنما خلاص العالم كله وفق مفهوم عالمية الإسلام وليس بالمنطق الآحادي الشمولي، خلاص العالم من اللاهوت الذي زيف الأديان الرئيسية بداية من اليهودية والمسيحية وخلاص العالم من الوضعية التي ظنها أوجست كونت (١٧٩٥/١٨٥٧) بداية «القطيعة المعرفية» في الفكر الإنساني مع الفكر اللاهوتي الخرافي ويليه الميتافيزيقي، غير أن مسار الوضعية باتجاه المادية ودغمائيتها وباتجاه ثنائية الإنسان والطبيعة في الحالة الليبرالية قد أدخل العالم كله في أزمات حضارية جديدة عنوانها المعاصر «العولمة الأمريكية».

ولا يتأتي هذا الخلاص إلا عبر كتاب كوني مطلق يعادل الوجود الكوني وحركته وليس سوى القرآن، فلو كانت الكتب الأخرى كفيئة لهذا الدور لما عشنا الأزمات الحضارية العالمية ولما قلنا بإسلامية المعرفة. ولكن شرطنا في الأسلمة هو القراءة المنهجية المعرفية العلمية وليس بما يتداوله الناس الآن من مراجع قاصرة ومموهة لإسلامية المعرفة والتي تحمل النقائض.

خامسا:إن تعبير إسلامية المعرفة هو اتكاء على مطلقية القرآن كمصدر للمعرفة الكونية وليس انطلاقا من خصوصية المسلمين الذين كاد بعضهم بلاهوتيته أن يحدث قطيعة معرفية مع القرآن نفسه بالعودة للتراث اليهودي ما قبل القرآن، فاستعادة المسلمين أنفسهم للكتاب لا تقل صعوبة عن ممارسة الخطاب العالمي باتجاه الأنساق الحضارية الأخرى ولكن البدء دائما بهم.

علمانية الدولة وأولى الأمر منكم والتشريع:

تتخذ إسلامية المعرفة بمنهجها القرآني المعرفي خطا نقيضا للفكر السلفي

والتيارات الأصولية، فالخطاب الإلهي ليس موجها للدولة والسلطة السياسية وإنما للمجتمع ولأولي الأمر (منا) داخل المجتمع وباختيارنا الحر، إذ لم يؤسس خاتم الرسل والنبيين «دولة» وإنما أسس «دار دعوة» استندت مهماتها الجهادية على الدعم الإلهي والتدخل الإلهي من ملائكة بدر وإلى ريح الخندق، وحصرت المهمة في «الأمة الوسط» ما بين البيت الحرام (مكة) ـ أم القرى وما حولها في جزيرة العرب ـ والأرض المقدسة ـ فلسطين وما حولها من الديار الشامية ـ ثم الخطاب الفكري والحضاري غير الجهادى المسلح لكل العالم ولكل الناس، وما اتسع بعد ذلك جهاديا في مرحلة الخلافة الراشدة وفي المرحلتين الأموية والعباسية فهو من قبيل «التوسع البشري» وليس الجهاد المرتبط لزوما بخصائص الحقبة النبوية الشريفة والتدخل الإلهي باستثناء ما أنفذه الرسول في حياته من جيش «زيد بن حارثة» باتجاه الشام عام ٨ هـ الموافق ٦٢٩/٦٣٠ م ثم استكمال أبو بكر لما بدأ الرسول تجهيزه لجيش «أسامة بن زيد» للتوجه إلى «البلقاء» و«أذرعات» و«مؤتة» عام ١١ هـ الموافق ٦٣٢/٦٣٣ م مباشرة من بعد وفاة الرسول في العام نفسه. فكل ما تلا حقبة الرسول عدا ما جهزه قبل وفاته فهو توسع بشري أو دفاع عن النفس. ويجب فهم «آيات السيف والجهاد» في هذا الإطار النبوي المحدد زمانا ومكانا، وإلا لما فهمنا معنى الآية: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ (البقرة / ٢٥٦). في مقابل آية أخرى تبدو نقيضة لها: ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (البقرة / ٢١٦).

فالجهاد يرتبط بخصائص الحقبة النبوية وما فيها من «تدخل إلهي» لتأمين قاعدة الأمة الوسط. هكذا نفهم معنى الجهاد وهكذا نفهم علمانية الدولة في

الإسلام ودينية المجتمع فمنهجنا يقر علمانية الدولة في إطار «الحاكمية البشرية» و«الكتاب»[٢٩] ولكنه يرفض تحويل العلمانية إلى «فلسفة وضعية» على النهجين المادي والليبرالي غير المقيد إلى القيم الإنسانية الكونية الإلهية، وليست العلمانية نافية بالضرورة لهذه القيم كما سنوضح.

أما مقولة ضرورة لزوم الدولة / السلطة الإسلامية لموجبات التشريع في منع الربا في الاقتصاد، وتحصيل الزكاة، وأحكام الزواج والطلاق والإرث والنفقة، وتطبيق العقوبات، فإن المدقق في هذه المسائل يدرك أن الربا المحرم والذي حدده القرآن وحددته خطبة حجة الوداع هو «ربا الجاهلية» المركب على الأضعاف المضاعفة و(النسيء)، فالضعف انطلاقا من أصل الواحد هو ٢ ٪ والضعفين ٤ ٪ والأضعاف هي ٤ ×٣ = ١٢ ٪ ومضاعفة الأضعاف المضاعفة هي ١٢ × ٣ = ٣٦٪ ثم تركب سنويا في حال عدم السداد فتأكل القرض كله وتزيد عليه، وهذا هو ربا الجاهلية المنهي عنه والمحرم: ﴿وما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربوا عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون﴾ (الروم / ٣٩) وكذلك: ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ (آل عمران / ١٣٠) فهناك فرق جذري بين ربا الجاهلية المحرم الذي ذكره الرسول تحديدا في خطبة الوداع: «وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب». وبين فوائد خدمة رأس المال في الاقتصاد العالمي الراهن لتدويره في الانتاج والتنمية حيث لا تتجاوز نسبة الفائدة ٦ إلى ٨ ٪ والتي لا تدخل في حيز ربا الجاهلية ولا تحتاج إلى دولة إسلامية تقنن الاقتصاد أو بالأحرى تفسد الاقتصاد وتجعله أكثر ربوية. بل إن البنوك والمؤسسات الإسلامية القائمة على خطل المرابحة وغيرها من البدع هي الربوية بما يماثل ربا الجاهلية المحرم.

كما أن الزكاة أمر محدد المصارف لمن يريد أن يؤديها كالصلاة والصوم

«طوعا» فلا إكراه في أصل الدين فكيف يكون الإكراه في الفروع ؟! وهي على قدر الاستطاعة كالحج، وما سمي بحروب الردة وهي حرب شنها الخليفة أبو بكر (٥١ قبل الهجرة ـ ٦٣ هـ) الموافق (٥٧٣ ـ ٦٤٣ م) على الذين امتنعوا عن دفع الزكاة ولم يرتدوا عن الإسلام. هي حرب لا مبرر لها من الناحية الشرعية، وهي حرب احتج عليها بعض الصحابة مما دفع أبو بكر للقول «والله لو منعوني عقال بعير كان يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم». وإشارة «أبو بكر» واضحة حول امتناعهم الدفع وليس ردتهم الدينية ضمن جزيرة العرب ومناط الأمة الوسط وقد كان ذلك منطق «الدولة» وليس منطق «الدعوة» حيث تحول معه مفهوم الزكاة إلى ضريبة، مع أن أصل الضريبة هو «الخراج» وليس الزكاة «التطهرية» وهناك «العشور» وغير ذلك من مداخيل الدولة.

أما ضرورة الدولة الدينية لفرض الأحكام الشرعية كقطع يد السارق وتطبيق «حد الحرابة» بالصلب ورجم الزاني، فهذه الأحكام كلها ليست من شرعة التخفيف والرحمة التي هي من علامات النبي الأمي بموجب نصوص سورة الأعراف: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين * واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون * الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون * قل ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك

السماوات والأرض لا إله إلا هو يحي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ (الأعراف / ١٥٥ ـ ١٥٨) فشرعة الأصر والأغلال كانت على اليهود في التوراة كما أثبتتها الآية ١٥٧ وبشر بمحمد لنسخها فمن أراد إثبات أنه طبقها عبر ما روي من أحاديث منحولة فالقصد تكذيب علامات النبي الأمي. وكل مصدر هذه الأحاديث يهود أظهروا إسلامهم ككعب الأحبار ولا علاقة له بالرسول إذ أسلم في زمن أبي بكر وقدم إلى المدينة في زمن عمر، ووهب بن منبه وغيرهما من الذين اقتصرت الروايات عليهم وليس على أقرب المقربين للرسول كفاطمة وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي. وتلك مشكلة أدخلنا فيها من أشار على الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٦١ ـ ١٠١ هـ / ٦٨١ ـ ٧٢٠ م) بتأسيس علم الحديث بهدف نسخ شرعة التخفيف والرحمة في القرآن كعلامة من علامات النبي الأمي بهدف تكذيب هذه العلامة وبالتالي تكذيب كون محمد هو النبي الموعود في سورة الأعراف (الآية ١٥٧) فالدس هنا «منهجي خطر» وليس اعتباطا أو مجرد انتحال، الدس هنا «خطة متكاملة» لنسف خصائص الدين الإسلامي كله ومماثلته بالدين اليهودي بما ينتهي لتكذيب نبوة محمد ثم لا يعتبر محمد ـ في أحسن الاحوال ـ سوى «مجدد» للشرعة اليهودية مع أن مهمته هي الهيمنة على تلك الشرعة ونسخها كما ورد في «البقرة» وفي «المائدة». ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم* ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير* ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير* أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل* ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم

الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير﴾ (البقرة / ١٠٥ ـ ١٠٩). وكذلك: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون * وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون﴾ (المائدة / ٤٨ ـ ٤٩). فكما زيف اليهود التوراة وزيفوا الإنجيل أرادوا تزييف الإسلام عبر الأحاديث حيث يمتنع القرآن بعصمته الإلهية.

أما الحرابة فهي من عقوبات الأصر والأغلال التوراتية وكذلك قطع يد السارق فهي من عقوبات «النكال» التوراتية ولا علاقة لهما بالمسلمين وقد أوردهما القرآن كتصديق لما سبق من شرائع الأديان ثم نسخها بالهيمنة عليها «لكل جعنا منكم شرعة ومنهاجا» وليس (جعلنا لكل منكم) أو (لكل منكم جعلنا) ولكن لكل جعلنا منكم، فهنا خصوصية مميزة حاول إبطالها من دس علينا من اليهود. أما جلد الزاني فهي عقوبة إسلامية يجري تطبيقها ضمن شروط متعذرة الوجوب وترجع لأولى الأمر المباشرين بحكم القرابة، فهم وحدهم من يملك حق الإدانة والتنفيذ بعد ممارسة «الإعضال» و«الاستتابة»، فحتى القتل فيه دية، فكيف في حال الزنا المتعذر إثباته إلا بأربعة شهود وإن كذبوا جلدوا، فالإشاعة الضارة بالأخلاق منهي عنها في المجتمع الإسلامي حتى ولو كانت الإشاعة صادقة حتى لا يستسهل الناس الفاحشة والطعن في أعراض الناس. فالحكم هنا عائلي أكثر من أن يرتبط بمؤسسات الدولة لأن العائلة ومنطقة الواقعة المحلية أقرب لتفهم الشهود ومصداقيتهم والمعرفة بالزاني أو الزانية ولم

يتشدد الإسلام إلا في الزنا حيث أمر بالجلد لأن أساس الوحدة الاجتماعية في الإسلام تقوم على «العائلة» وليس الفرد، فإن صلحت العائلة صلح المجتمع وتكوين العائلة وحرمتها هي أول شرعة تنزلت على آدم. ﴿**وقلنا ياآدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين**﴾ (البقرة / ٣٥). ثم تنزلت تشريعات (المجتمع) بشكلها الأولي بداية من حقبة (نوح). فالإسلام دين (مجتمع) وليس دين «دولة» فالدولة لكل الناس، مؤمنهم وكافرهم، وفق أحكام «المواطنية المتكافئة» لهذا نقر بعلمانية الدولة وشوراها المتسعة للجميع دخولا في «السلم كافة» ولكن رفضنا هو حين يراد تحويل العلمانية إلى فلسفة وضعية.

فموقف إسلامية المعرفة لا يتعارض مع تحول العالم من الدول الثيوقراطية تبعا لاتفاقية وستفاليا عام ١٦٤٨ إلى دول وطنية، ولا يتعارض مع إقصاء اللاهوت والكهنوت عن الدولة كما حدث إثر الثورة الفرنسية عام (١٧٨٩م) والتي أصدرت ميثاق حقوق «الإنسان المواطن» عام ١٧٩٢، فبداية العلمنة الأوروبية التي تقصي الدين عن السلطة وليس عن الفكر والمجتمع قد تأسست على يد ابن رشد الذي يسمونه «أفيروس ـ Averroes» ـ (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) ـ حيث أخذت جامعة فلورنسا بتعاليمه ضد الكنيسة.

نهى الرسول عن تدوين الحديث وكذلك الراشدون فانتحلوا الحديث لابطال شرعة التخفيف والرحمة:

إن هذه الأحكام من رجم وصلب وقطع أطراف وأيدي هي عقوبات أصر وأغلال، توراتية وغير إسلامية، دست على التشريع الإسلامي دسا، كدس مفهوم الحاكمية الإلهية، وهو دس متعمد لتكذيب نبوة محمد بوصفه ليس قائما على شرعة التخفيف والرحمة فلا يتوجب على اليهود اتباعه طالما أن شرعته تماثل شرعة موسى وقد أوضح لنا الشيخ الدكتور (بدران أبو العينين بدران) وهو أستاذ

مختص بتدريس الشريعة والفقه المقارن [٣٠].

«قد وقف الصحابة الراشدين على حذر في شأن الحديث فأقلوا من الرواية خشية أن يتخذها المنافقون مطية لأغراضهم الخبيثة فكانوا دائما يرقبون قول رسولهم الأعظم «إياكم وكثرة الحديث ومن قال عني فلا يقولن إلا حقا» ».

«وروى عن كثير من الصحابة أنهم كانوا ينهون عن الرواية، روى الحافظ الذهبي في «تذكرة الحفاظ» أن الصديق (أبو بكر) جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال:

«إنكم تحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد خلافا، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه» .

«وكذلك روي عن قرظة بن كعب أنه قال: لما سيرنا عمر إلى العراق مشى معنا عمر وقال: أتدرون لما شيعتكم، قالوا: نعم، مكرمة لنا، ومع ذلك فإنكم تأتون أهل قرية لهم دوى بالقرآن كدوى النحل، فلا تصدوهم بالأحاديث فتشغلوهم، جردوا القرآن، وأقلوا الرواية عن رسول الله، وأنا شريككم فلما قدم قرظة قالوا: حدثنا، قال: نهانا عمر».

إن النبي صلى الله عليه وسلم طلب ممن كتب عنه شيئا غير القرآن محوه فقد روى مسلم في صحيحة عن أبي سعد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا تكتبوا عني شيئا غير القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليمحه» وما روي أن زيد بن ثابت دخل على معاوية فسأله عن حديث، ولما حدثه به أمر معاوية إنسانا أن يكتبه فقال له زيد:

«إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا ألا نكتب شيئا من حديثه، فمحاه».
وقد علل أبو العينين نهي الرسول عن كتابة الأحاديث خشية اختلاطها بالقرآن، ولكن الأمر أخطر من ذلك فالنهي يراد به الحفاظ على أحكام القرآن وعدم

التذرع «بالسنة» لنسخ القرآن كما تذرعت اليهود بالتلمود لنسخ التوراة.

أما الشيخ المرحوم الدكتور «محمد حسين الذهبي»[٣١] ومع تثبيته في كتابه «الإسرائيليات في التفسير والحديث» نهى خاتم الرسل والنبيين عن كتابة أحاديثه وكذلك نهى الخلفاء الراشدين وعلى رأسهم عمر إلا أنه برر ضرورة كتابتها وفي ذلك مخالفة صريحة لأمر النبي نفسه تحت دعاوى تدوين السنة فيما نهى صاحب السنة عن تدوينها لأنه يعلم ما لا يعلمون، فقد ابتدع الإسرائيليون «التلمود» [٣٢] في موازاة التوراة ليضلوا بها اليهود عن دينهم وليفسدوا بها التوراة، غير أن الذهبي اتخذ نفس تبريرات ساقها أبو هريرة وآخرون لكتابة الحديث فتحولت شرعتنا من «تخفيف ورحمة» و«حاكمية بشرية» إلى شرعة «أصر وأغلال» و«حاكمية إلهية» قضت بوجود الدولة فوق المجتمع بمنطق «شرعة من قبلنا شرعة لنا»، وما نعانيه اليوم هو من الأحاديث «المنحولة» وليس من القرآن المعصوم الذي أمرنا الرسول بالاكتفاء به.

وأصبح همنا تصحيح الأحاديث وابتداع مناهج «الجرح والتعديل» وتوثيق سير المحدثين وغيرها في حين أن الرسول قطع دابر الدس من أصله بمنع كتابة الأحاديث، فإذا التزمنا بالسنة كان علينا الإذعان، فالذين دونوا الأحاديث دفاعا عن السنة وتوثيقا لها خالفوا السنة نفسها وفتحوا باب الدس الذي كان يخشاه خاتم الرسل والنبيين. إذ يكفي أن نصوص القرآن تنهي في آيتين عن استخدام تعبير «الرعية» للمسلمين و«الراعي» لرسول الله لما في ذلك من تدني في العلاقة الإنسانية وتحويلها إلى نمط بهيمي بين الراعي وخرافه، فاستبدل الله عبارة «راعنا» التي دسها اليهود بكلمة «انظرنا» من حيث «العناية». ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم ۞ ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (البقرة / ١٠٤ ـ ١٠٥). وقد نسب الله الدس في

استخدام «راعنا» لليهود وكذلك في سورة أخرى: ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا﴾ (النساء / ٤٦) ـ وكذلك نسب الله الدس لليهود. ومع النهي في السورتين عن استخدام «راعنا» تأتي ما يسمونه «الصحاح» بها في حين أن الله سبحانه وتعالى يستخدم العين والنظر للدلالة على «العناية» وليس «الرعاية»، ﴿إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى * أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدو لي وعدو له وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني﴾ (طه / ٣٨ ـ ٣٩) ـ وكذلك: ﴿فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا فإذا جاء أمرنا وفار التنور فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون﴾ (المؤمنون / ٢٧) ـ ولم يستخدم الله مفردة الرعاية إلا في حالتين «الأمانة والعهد» و«الرهبنة». فالرهبنة تماثل «جلد الذات» بحق الجسد والنفس وحرمانهما من دواعي الفطرة الإنسانية: ﴿ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون﴾ (الحديد / ٢٧) أما «الأمانة» و«العهد» فالحفاظ عليهما يقتضي «مراقبة صارمة»: ﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾ (المؤمنون / ٨).

إذن كم أتألم لهذا الدس وأنا أستمع في صلاة كل جمعة لخطباء المساجد وهم يكررون الحديث المنحول: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» فأنزلوا الناس إلى مرتبة البهائم خلافا لنهج القرآن وسنة الرسول ومنهجه في «العناية» و«النظر» الإنساني والقول السائد حين يودع الناس بعضهم بعضا «في رعاية الله»

والأوجب: «في عناية الله».

ومع تبريره لكتابة الأحاديث فإن المرحوم الشيخ الذهبي يثبت ما روي عن أن عمر بن الخطاب كان ينهى كعب الأحبار عن التحديث ويقول له:

«لتتركن الحديث عن الأول أو لألحقنك بأرض القردة» ورأى الذهبي أن النهي لم يكن لتهمة ولكن خوفا من اختلاف الأحاديث. «فذلك لم يكن لتهمة، وإنما كان مخافة التشويش على العقائد العامة وأفكارهم لعدم تمييزهم بين الحق والباطل مما يحدث به من أخبار الأول» وهذا تبرير غير منطقي من المرحوم الذهبي لأن الذهبي لم يدرك حكمة الرسول في منع الأحاديث، «وقد كان عمر رضي الله عنه يمنع الكثيرين من الرواية مطلقا، حتى هدد أبا هريرة بمثل ما هدد به كعب الأحبار فقال له ـ على ما رواه ابن كثير ـ «لتتركن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو لألحقنك بأرض دوس» إشارة إلى موطن قبيلته «دوس» في أرض اليمن، وقد علل ابن كثير هذا بقوله: «وهذا محمول من عمر على أنه خشي من الأحاديث التي تضعها الناس على غير مواضعها، وأنهم يتكلون على ما فيها من أحاديث الرخص، وأن الرجل إذا اكثر من الحديث ربما وقع في أحاديثه بعض الغلط أو الخطأ فيحملها الناس عنه أو نحو ذلك». هكذا غابت الضرورات المنهجية في النهي عن المرحوم الذهبي.

«ولقد رأينا كذلك السيد محمد رشيد رضا ـ رحمه الله ـ يرمي كعبا بالكذب ـ ويتهم علماء الجرح والتعديل بأنهم اغتروا به وبوهب ابن منبه حيث يقول في مقدمة تفسيره بعد أن ذكر كلاما لابن تيمية في شأن ما يروى من الإسرائيليات عن كعب ووهب حيث ذكر:

وأما وهب بن منبه فقد اكثر من الإسرائيليات، ونسب إليه قصص كثير، فيه الغث والسمين، والصحيح والعليل، وكان ذلك مثارا للنيل منه والطعن عليه، حتى رمي بالكذب والتدليس وإفساد عقول المسلمين، وقد مر عند الكلام عن كعب

الأحبار ما قاله في حقه وحق وهب السيد «محمد رشيد رضا» والأستاذ «احمد أمين» عليهما رحمة الله، وما كان لي ولا لغيري أن ينكر إكثار وهب من رواية الإسرائيليات، ولكن الذي أنكره وينكره كل منصف أن تكون كل هذه الإسرائيليات ـ ومنها أباطيل كثيرة ـ صحيح نسبتها إليه، فلو أننا عرضناها على قواعد المحدثين في نقد الرواية والرواة لتبين لنا إن طائفة منها مكذوبة عليه وأن اسمه ـ لشهرته العلمية الواسعة بما في كتب أهل الكتاب ـ قد استغل واتخذ مطية لترويج الكذب وإذاعته بين الناس» وهذا أيضا من نوعية التبرير المخالف لنهج الرسول نفسه وليس عمر فقط.

أما «أبو هريرة» والذي اختلف معاصروه في اسمه الحقيقي حتى أرسوه على «عبد الرحمن بن صخر» [٢٣] كما ورد في كتاب «إسعاف المبطأ برجال الموطأ» فهو ينتمي إلى قبيلة دوس اليمنية وهناك شبهة أنها تنتمي إلى «اليهودية» وهي التي أشار إليها عمر حين حذره بأنه سينفيه إلى «ارض دوس»، وكان إسلامه حين غزا المسلمون يهود خيبر ووادي القرى في السنة الهجرية السابعة / ٦٢٨ ـ ٦٢٩ م) وعليه فإن علاقته بالرسول ـ إن كانت هناك علاقة مباشرة ـ لم تمتد لأكثر من ثلاث سنوات وبضعة اشهر. إذ توفى الرسول يوم الاثنين ١٢ ربيع الأول عام ١١ هـ الموافق ٨ حزيران (يونيو) ٦٣٣ م. وقد روى أبو هريرة في هذه الحقبة القصيرة ما يزيد على آلاف الأحاديث !!! وادعى في كثير منها «علاقة وثيقة» برسول الله.

أما أمنا الطاهرة عائشة فقد افترى عليها ما يزيد على ستة آلاف حديث من بينها أكل داجن في بيت النبي لأي مزعومة تنص على الرجم. كأن الله ليس بحافظ للذكر. وفي حين أن نص القرآن الذي تلتزم به أمنا عائشة يحول بين نساء النبي «أمهات المؤمنين» ومخاطبة الرجال إلا من وراء «حجاب» و«الحجاب» في اللغة هو العازل الحائل المانع دون الرؤية كالباب والحائط وليس «الخمار» الذي

يسدل على الجسم: ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا* فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا﴾ (مريم/ ١٦-١٧) - وكذلك فإن الله يوحي ويخاطب البشر من وراء حجاب: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم﴾ (الشورى / ٥١). وقد جاء الأمر الإلهي واضحا لنساء النبي للمخاطبة من «وراء حجاب» أي حائل مانع: ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحي منكم والله لا يستحي من الحق وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا إن ذلكم كان عند الله عظيما﴾ (الأحزاب / ٥٣). وطلب منهن المداومة على الذكر «في بيوتهن» لما يتلى من آيات الله والحكمة: ﴿يانساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا* وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا* واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفا خبيرا﴾ (الأحزاب / ٣٢ - ٣٤).

فأمنا الطاهرة عائشة قد افترى عليها كثيرا في ذاتها «حديث الأفك» وفيما روى عنها من «أحاديث» و«مواقف». بل واتخذ البعض من زواج الرسول منها بمكة وهي ابنة السابعة ثم بني عليها وهي ابنة العاشرة في السنة الأولى للهجرة في المدينة «سنة» للزواج من «قاصرات السن» دون أن يتعرفوا على مغزى الآية في «حديث الأفك»: ﴿إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولى كبره منهم له

عذاب عظيم﴾ (النور / ١١). فأين كان «الخير» في حديث الأفك وانقطاع الوحي فترة بعد ذلك إلا أن يريد الله إبطال ذلك النوع من الزواج (راجع ـ العالمية ـ المجلد الثاني ـ ص ٤٧٠ ـ الزواج من القاصرات في السن).

ومع أن النبي قد فارق عائشة وهي ابنة الثماني عشرة إلا أن الأحاديث التي افتريت عليها قد بلغت الآلاف! ومنها ذلك الحديث السخيف حول أكل داجن لآيات المصحف وضياعها!

وبذات الكيفية، أبطل الله التبني، وقد تبنى رسول الله، «فكشف» الله في القرآن ما هو «خفي» في نفس النبي لا يعلمه سوى الله والنبي فقط. ﴿وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا وكان أمر الله مفعولا﴾ (الأحزاب / ٣٧). وهذا ما أوضحناه في (العالمية ـ المجلد الثاني ـ ص ٤٧٤).

وبذات الكيفية «قيد» الله تعدد الزوجات فلم يقتصرها فقط على أربعة نسوة، ولكنه حدد شروطا للتعدد نفسه خلافا لما أطلقه الفقهاء (العالمية ـ المجلد الثاني ـ ص ٤٧٤).

الفارق بين «الخمار» و«الحجاب»:

أما «الخمار» الذي يخلط الناس بينه وبين «الحجاب» فهو الثوب المسدل على جسد المرأة، وحددت المواضع بالجيوب الجسدية وهي ما بين النهدين والإبطين والصلبين والفخذين: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ (النور / ٣١). وقد خوطب موسى ليسلك يده في جيبه حيث الإبط ويعرف أيضا بالجناح لتماثل اليدين بجناحي الطائر من جسده: ﴿وأدخل يدك في جيبك

تخرج بيضاء من غير سوء في تسع آيات إلى فرعون وقومه إنهم كانوا قوما فاسقين﴾ (النمل / ١٢). وكذلك: ﴿اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء واضمم إليك جناحك من الرهب فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه إنهم كانوا قوما فاسقين﴾ (قصص / ٣٢). فالخمار لا يشمل الرقبة ولا الرأس ولا الشعر ولا الساعدين ولا الساقين فهذه ليست جيوبا. وهذه كلها مواضع للوضوء تكشف عنها المرأة في «الحج» و«العمرة» وأمام كل الناس.

وطلب الله في الخمار المسدل على جسد المرأة ألا يحجب معالمها الجسدية بما يميزها كامرأة عن رجل يكون قد تخفى بزي المرأة: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما﴾ (الأحزاب / ٥٩). وقد أوقعنا الخطأ اللغوي الشائع ما بين «الخمار» و«الحجاب» في متاهات كبرى خصوصا حين أصلوا «الحجاب» بمنحول الحديث فهيمنوا بالتقاليد والعرف على نص القرآن بل نسخوا القرآن بالعرف.

الفارق بين «الزينة» و«الحلي»:

كما أن «الزينة» هي معالم جسد المرأة التي تظهر بطبيعة التكوين حتى تحت الخمار (إلا ما ظهر منها) وليست «الحلي» التي ينتجها الصاغة. وتدقيق هذه الدلالات بين الزينة والحلي ويوم الزينة وخرج على قومه في زينته مساق قادم بإذن الله. فكثير من فقهاء المسلمين قد جعلوا من نساء المسلمين خياما سوداء متحركة وأسدلوا الخمار حتى على وجوههن وليس جيوبهن كما أمر الله. أما إشارة الآية: ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾ (النور / ٣١). فالدلالة هنا هي المشية الخليعة حيث تعمد المرأة لضرب الأرض برجلها بما يؤدي لاهتزاز النهدين والصلبين وليس «الخلخال» كما توهم البعض، فالخلخال من «الحلي» ولا علاقة له بالزينة.

وقد نقل جبران شامية [٣٤] عن «أحمد أمين» في «فجر الإسلام» «أن الأحاديث قد كتبت وخلافا لنهي رسول الله بعد قرنين من وفاة الرسول وكان أحمد بن حنبل (٧٨٠ ـ ٨٥٥ م) أول من عني بجمع الحديث في كتابه «المسند» الذي يحتوي على ثلاثين ألف حديث رتبه ابنه عبد الله حسب أسماء الصحابة الذين روي عنهم. (ملاحظة: أحمد بن حنبل وثم ابن تيمية هما مراجع السلفية الوهابية المعاصرة).

ثم ظهرت في منتصف القرن التاسع ست مجموعات للحديث تعتبر موثوقة صنفت فيها الأحاديث حسب مواضيعها ودقق مؤلفوها بالروايات ومحصوها واختاروا منها ما اعتبروه صحيحا وهي:

كتاب الجامع الصحيح للبخاري (٨١٠ ـ ٨٧٠ م).

كتاب صحيح مسلم (٨١٧ ـ ٨٧٥ م).

كتاب السنن لابن ماجة (٨٢٤ ـ ٨٦٦ م).

كتاب السنن لأبى داود (٨١٧ ـ ٨٨٨ م).

الجامع الصحيح للترمذي (توفي ٨٩٢ م).

كتاب السنن للنسائي (٨٢٠ ـ ٩١٥ م).

يلاحظ أن هذه المجموعات الست كتبت في زمن متقارب (ما بين ٨٢٠ ـ ٩١٥ م) كأنه تسلط فجأة على الوسط الديني شعور بضرورة وضع حد للانتحال. ففي القرنين من وفاة الرسول إلى صدور هذه الكتب استباح كثيرون لأنفسهم وضع الحديث ونسبته كذبا إلى النبي. «ويظهر أن ذلك حدث والنبي لا يزال حيا».

وإذا تذكرنا أن الأحاديث المنقولة عن أقرب الناس إلى النبي كعائشة وأبي هريرة وعبد الله ابن عمر وعبد الله ابن العباس بلغت خمسة عشر ألف حديث، في حين أن البخاري اقتصر على أربعة آلاف من كافة الأحاديث على اختلاف

مصادرها أدركنا مقدار ما انتحل على لسان هؤلاء وحدهم، معنى ذلك أن المسلمين في أقرب الأيام والسنين لنشوء الدعوة لم يتحرجوا بالاختلاف على لسان النبي خدمة لأغراضهم الدينية والسياسية.

ويلاحظ أن رواة الأحاديث لم ينقلوا شيئا عن زوجات النبي عدا عن عائشة. فهل كن كلهن على درجة من الجهالة بحيث لم تحفظ إحداهن حديثا واحدا عن زوجها ؟ الأرجح أن الأمر لم يكن كذلك !!!

وقد روي عن الإمام الشافعي قوله أنه لم يثبت عن ابن العباس إلا نحو مائة حديث، ولم يثبت عن عمر بن الخطاب إلا نحو خمسين. أما الإمام أبو حنيفة فلم يصح عنده إلا سبعة عشر حديثا من الستماية ألف حسب قول ابن خلدون. فإذا صح قول هؤلاء الفقهاء فعلى أي أساس إذا قامت تلك العلوم التي بقول الأستاذ أحمد أمين أنها تفرعت عن الحديث ؟

أمام هذه الشكوك الجسيمة التي تتناول صحة الأحاديث، وأمام إهمال العلماء السابقين تجريحها بالنسبة لمتونها، فما هو عذر العلماء المعاصرين بالامتناع عن ذلك ؟»

إن من دوافع المحدثين في تدوين هذه الأحاديث أنهم يجدون فيما نسبوه للسنة النبوية تشريعات وأحكام لم ينص عليها القرآن كالرجم وما يفسرونه بالحجاب وما يتدنونه من قيمة المرأة «ناقصة عقل ودين» وما يسربلونه بها من ثياب حيث يحرمون فيها كل شيء إلا عينا واحدة تبصر بها، فالحديث هو «مأوى» هؤلاء خلاف منهج الدس اليهودي.

أما موقفنا من السنة الصحيحة، والتي نؤمن بها ونلتزمها، فقد أوضحناه في المجلد الأول من العالمية ـ ص ٦٣/٦٢ فنحن أكثر التزاما بالسنة حيث التزمنا بنهي الرسول عن كتابة أحاديثه لأنه يعلم ما لا يعلمون، ولكنهم جاءوا باسم السنة لابطال السنة وتزييف الأحكام، فأصبح لدينا دينان ينسخان بعضهما، دين

القرآن ودين الأحاديث المنحولة، ومضى بعضهم للقول أن السنة يمكن أن تنسخ القرآن، وبرروا بذلك «شرعة ما قبلنا شرعة لنا» بما يناقض الآية «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» وبما يناقض الآية التي تنص على «هيمنة القرآن» على سائر الكتب ونسخ شرائعها. وزادوا إلى ذلك مزج الأحكام الدينية «بالعرف الاجتماعي» في كل الأحكام الخاصة بالمرأة.

علمنة الدولة ضمانة للحريات والمحاسبة:

إن علمنة الدولة تشكل أهم مرتكز إسلامي لضمان الحريات التي يؤكد عليها القرآن في سورة النحل، كما أن مؤسسات الدولة المعلمنة من فصل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية تكفل دستوريا دور المواطن والشعب بمعزل عن منطق «الحاكمية الإلهية» و«حاكمية الاستخلاف» الخاصتين بالدين اليهودي وبالإسرائيليين لإطلاق «حاكمية البشر» كما ينادي بها القرآن بعد ختم الرسالة والنبوة، حيث يكون دور الكتاب / القرآن ضمن السلطة التشريعية تأكيدا للنهج الكوني بما يسد الطريق على تحول «العلمنة السياسية للدولة» إلى «فلسفة وضعية للمجتمع» وبما يخرق قاعدة «السلم كافة» ويقنن الصراعات باسم الديموقراطية، ويهدد قيم المجتمع باسم الليبرالية الفردانية.

فالعلمنة السياسية للدولة ضمانة للاجتهاد النوعي في المجتمع بما تكفله من حرية الرأي و«حيادية السلطة» تجاه مختلف الأديان والآراء والاجتهادات وضمانة لتطبيق ما ورد في «سورة النحل» حول الفارق بين مجتمعات العبودية والاستلاب الطبقي والعبودية لله حيث يكون الإنسان حرا كالطير في جو السماء: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون * ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون * وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو

ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم* ولله غيب السماوات والأرض وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب إن الله على كل شيء قدير* والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون* ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾ (النحل / ٧٤ ـ ٧٩).

فالحرية المطلقة من جبلة التكوين التخليقي الإلهي للمطلق الإنساني، فالفقهاء الذين جردوا الإنسان من مطلق حريته بمنطق الحاكمية لله قد جعلوا الإنسان «عبدا مملوكا» لله وبما يتطابق مع مملوكيته للبشر في المجتمع البدائي العبودي، وهذا ما رفضه الله رفضا قاطعا وجازما في سورة النحل حين رفض المماثلة بين العبودية له والعبودية للإنسان، حيث وصف الله عبده بأنه حر متصرف في قدراته في حين أن المملوك البشري لا يقدر على شيء، ووصف الله عبده بأنه حر التعبير، غير مستلب إلهيا، وقد زوده الله بقوة «الوعي الثلاثي ـ السمع والبصر والفؤاد»، وماثله بالطير حرا في جو السماء، مطلقا لا يمسك به إلا «الإله الأزلي» في حين أن العبد المملوك «أبكم» مجرد من حق التعبير وحق التفكير وحق الوعي.

فعلمانية الدولة السياسية ضرورة إسلامية [٣٥] وبالذات في عصرنا الراهن مع صعود الأصولية المغالية وهيمنة الأنظمة الاستبدادية علما بأن الإسلام دين مجتمع وليس دين دولة. والذين يجمعون بين الدين والدولة إنما هم ثيوقراطيون من دعاة «الحاكمية الإلهية» التي ينصبون أنفسهم «خلفاء» لله عنها في الأرض وهذا نقيض إسلامية المعرفة وهذا ما يذهب إليه سيد نقيب العطاس.[٣٦]

وفي هذا الصدد لا بد أن نؤكد أن هجومنا على «العلمانية» ليس موجها نحو ما هو مفهوم عموما بكلمة «علمانية» التي توصف بها الحكومات والدول الإسلامية، ولكنه موجه بشكل أكبر نحو «العلمنة» التي هي برنامج فلسفي، قد لا

تكون كل الدول والحكومات العلمانية في بلاد المسلمين قد تبنته بالضرورة.

لقد شاع في أوساط المسلمين أن الدولة العلمانية هي الدولة التي لا يحكمها العلماء والتي لا يقوم نظامها القانوني على قانون سماوي منزل. ولا شك أن هذه الفكرة قد رسخت في الأذهان من خلال التفكير الغربي، أي أن الدولة العلمانية هي الدولة المضادة للدولة الدينية. وهذا النمط من التفكير غير إسلامي على الإطلاق لأن الإسلام لا يفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي. فكيف يكون في تفكير المسلمين تضارب وتضاد بين الدولة الدينية والدولة الدنيوية (أي العلمانية) ؟

إن الدولة الإسلامية التي تسمي نفسها» علمانية «ليست بالضرورة معادية للحقيقة الدينية أو التربية الدينية، كما أنه ليس معنى ذلك أنها تجرد الطبيعة من معناها الروحي أو تنكر القيم والفضائل الدينية في الشؤون السياسية والإنسانية. ولكن العملية الفلسفية العلمية التي أسميها» العلمنة «تعني حتما تجريد عالم الطبيعة من المعنى الروحي وإبعاد السياسة من الدين وعزل الدين عن كل شؤون حياة الإنسان ومناحيها، كما تعني إبعاد القيم المقدسة من تفكير الإنسان وسلوكه».

وكما يقول الدكتور «علي حرب»[٣٧] إن العلمانية ليست مذهبا جامدا، أو شعارا ما ورائيا، ولا ينبغي لها أن تكون كذلك، وإنما هي مشروع لا يكتمل، وأفق ينبغي «افتتاحه باستمرار»، كما يرى، بحق، الأستاذ محمد أركون. وبكلام آخر، لا ينبغي أن تتحول العلمانية إلى سلطة كهنوتية حديثة تقوم بتحديد وضبط كل شيء، بما في ذلك الفكر نفسه، كما لا ينبغي لها أن تمسي معتقدا مغلقا، أي نظاما فولاذيا، أو منزعا فاشيا عنصريا، على نحو ما آلت إليه بعض المشاريع الأيديولوجية الحديثة، من قومية عرقية، أو اجتماعية طبقية. ولهذا فإن أصل المشروعية يبدو غير كاف، في حد ذاته، لتحديد ماهية العلمانية. فالتجربة

تشهد بأن هناك دوما ما يتهدد حرية الفرد وحقوقه، من خلال الميل إلى احتكار السلطة، أكانت دينية أو غير دينية، وإلى مصادرة المشروعية، أكانت من خلال المجتمع أم من داخله، وذلك تحت حجج وذرائع تحيل في الغالب، إلى مبادئ غيبية، كداعي المصلحة العليا وسيادة الأمة، والحرص على الهوية... ولهذا فالضامن الأساسي للحريات والحقوق هو تعدد مصادر المشروعية والسلطة. ولعل العلمانية ليست شيئا آخر سوى ذلك.

وبالمقابل، فإن الكلام على العلمانية لا يعني، البتة، نفي الدين، بما هو إرث وتاريخ وتجربة، أي بما هو حقيقة واقعة لا مجال لإنكارها وتجاوزها. وكما أنه لا يمكن للإنسان أن ينسلخ عن ناسوتيته وأن يعرى من علمانيته، فلا يمكن له، أيضا، أن يتجرد عن منازعه القدسية الغيبية، وإن ظن ذلك. فالقدسي هو عنصر من عناصر الوعي. والغيبي هو مبدأ من مبادئ الاجتماع. وبهذا المعنى لا مجال، أكان حديثا أم قديما، يخلو من أبعاد غيبية قدسية، ومن طقوس رمزية سحرية. ذلك أنه لا اجتماع بلا عقيدة، ولا عقيدة إلا وتحيل إلى غائب، ولا عقيدة من دون سلطة مقدسة ».(سلطة بالمعنى الروحي)

هل الخلاص على يد العولمة الأمريكية ؟

إنه أمام تنامي الأصولية المنبعثة من قاع المجتمع وتحويلها المعرفة الدينية إلى أيديولوجيا واتكائها على تاريخانية فكرية مفارقة لمنهجية الإسلام ومغالاتها.

أمام استبداد الأنظمة التي تمتطي المجتمع كامتطاء المروضين للأحصنة الجامحة، فقد تكون الهيمنة الأمريكية بتحديثيتها وعلمانيتها وليبراليتها وسوقها الحر مخرجا لكثير من الشعوب فيما يعتقده البعض ويأمله.

غير أنه «خلاص ملغوم» ليس فقط بسبب الانحياز الأمريكي لإسرائيل وسعيهما معا لترتيب الأوضاع في الوطن العربي والهيمنة عليه ضمن مصالحهما

المشتركة ولكن بسبب النهج الأمريكي نفسه ومنظومته ومرجعياته الفلسفية.

فحين ألقى السيد «كولن باول» وزير الخارجية الأمريكية خطابه في مؤسسة «هيريتج فاونديش» بتاريخ ١١ ديسمبر / كانون أول ٢٠٠٢ استنادا إلى تقرير الأمم المتحدة حول «التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢» يخيل للمستمع الذي يجهل خلفية العولمة الأمريكية أن المتحدث هو فولتير (١٦٩٤/١٧٧٨) من الذين قدموا بأفكارهم الإصلاحية للثورة الفرنسية وليس وزير الخارجية الأمريكي [٣٨]. فالعولمة الأمريكية هي نقيض الكونية ونقيض التوجه الإنساني الذي يتفاعل مع أزمات البشرية وقضاياها بل يزيدها تعقيدا.

قد أصبحت أمريكا الآن مصدر كل مصطلح عالمي جديد في لغة «العولمة المعاصرة» بعد أن دخلت عصر «التكنيترونيك ـ Technetronic» الذي وحد بين الثورة «التكنولوجية» في عالم الاتصالات والمعلومات والمواصلات مع «الاكترونيك»، وهو تعبير أطلقه مستشار الآمن القومي الأمريكي الأسبق «زبينغيو برجنسيكي» في السبعينات [٣٩].

بموجب هذا العصر استشعرت أمريكا سيطرتها على العالم الذي بدا لها «متقلصا shrinking world» [٤٠] وقابلا لان تحتويه «قبضتها» طالما إن أمريكا تستمتع الآن «باللحظة الآحادية Unipolar Moment» [٤١] وذلك أيضا تعبير أمريكي لتخفيف تعبير» الهيمنة «الأحادية بالمنطق الاستعماري.

هكذا ينتهي المفهوم التقليدي للجغرافية السياسية و«الجيوبوليتيك ـ Geopolitics» في نظريات العلوم السياسية وذلك منذ أن أعلن الرئيس بوش «الأب» في ١١ سبتمبر (أيلول) ١٩٩٠ قيام «النظام العالمي الجديد» [٤٢] ثم أصل الرئيس بوش «الابن» ذلك الإعلان بذات التاريخ ١١ سبتمبر (أيلول) ٢٠٠١، وبالتحديد إثر تفجيرات أمريكا ـ فهل هي محض صدفة ؟!

أمريكا هذه تتطلع الآن لإيجاد «الشعوب البديلة ـ N Alternatives.»

و«الأنظمة البديلة ـ S.Alternative»[43] وذلك باحتواء الشعوب ثقافيا على حساب ما هو سائد أيديولوجيا ودينيا وقوميا وحضاريا، وقد تم التعبير عن هذا الاحتواء بلغة «صدام الحضارات» لصموئيل هنتنغتون[44] ومنطق الليبرالية نهاية التاريخ لفوكوياما[45] والذي يحتوي الأنظمة جنبا إلى جنب مع شروط منظمة التجارة الحرة والمنظمات الدولية الأخرى كحقوق الإنسان وغيرها كثير وكثير.

أما القيمة المنهجية لأسلمة المعرفة فتكمن بالتحول الإنساني إلى الكونية Cosmos بديلا عن «الموضعية» Placement و«الوضعية»Positivism فتتكون لدى الإنسان «نظرية وجود» Anthology مرتبطة بالله ـ سبحانه ـ بوصفه خالقا، ومصدرا «للكتاب والحكمة» فتشكل عقلية الإنسان وأخلاقياته على ضوء هذا الارتباط الإلهي فيتعالى على نزعته الغريزية البهيمية الدنيوية العابرة وينتمي لمنظومة إلهية من القيم Divine Realm of Values هي نقيض التعالي في الأرض والإفساد وسفك الدماء مهما كانت المبررات «النفعية» Utilitarianism ونزعتها العملية Pragmatism غير الأخلاقية، وتمركزها حول الذات الفردية Self Centered وإباحتها «الليبرالية» Liberalism ومنهجها الأدائي أو الأدواتي Instrumentalism وغزوها للآخرين بمنطق صدام الحضارات Clash Of Civilizations لفرض آحاديتهم الإمبريالية على الشعوب بمنطق العولمة Globalization المعاصرة وسوابقها، بعد أن حولت الإنسان إلى كائن عدمي Nihilistic، يغذي آلة الإنتاج والاستهلاك، وامتدادا إلى مفهوم جديد للجنس والنوع Sex يتجاوز العلاقة العائلية ويجعل من الجنس محض لذة بايولوجية ونفسية واختيار ذاتي Gender.

المخرج: إسلامية المعرفة (الجدلية الثلاثية والرؤية الكونية)

كما ذكرت، ليس «كولن باول» هو «فولتير» ولا يمكن أن يكون خلاصنا وفق مواصفات «الهيمنة ـ العولمة الأمريكية» والتي تعتبر نقيضا لأساسيات

وجودنا كأمة مساهمة في تأسيس الحضارة الإنسانية وليس بداية من الإسلام قبل أربعة عشر قرنا ولكن بداية من الألفية الخامسة قبل الميلاد.

فإصلاحنا وتحديثنا لا يكون إلا من «داخلنا» وبوفق خصائصنا. وليس هذا هو موقف ورأي إسلامية المعرفة فقط، بل هو رأي مفكرين في علم الاجتماع والسياسة أمثال «مصطفى التير» و«حسن صعب» و«عبد الله العروي» و«محمد عابد الجابري» و«أدونيس» و«برهان غليون» و«محمد آركون» و«علي حرب» و«جابر عصفور» و«محمد جابر الأنصاري» و«عمار بلحسن» و«محمد مهدي شمس الدين». ولو أفضت لتجاوزت الثلاثمائة، على اختلاف مداخلهم ومناهجهم.

في هذا الإطار يكتب «د. مصطفى التير»[٤٦] «تبدو الثقافة العربية اليوم «تابعة» وخصوصا في مجالات إنتاج المعرفة العلمية وتوظيفها ونقلها، ولكن لم يكن هذا حال هذه الثقافة خلال جميع حقب التاريخ. لقد عرفت الثقافة العربية عصورا ازدهر فيها العقل العربي، وحلق عاليا متجاوزا الحدود المحلية والإقليمية عندما لم توضع أمام العقل عراقيل كثيرة. كانت القيم تحرض على انطلاق العقل واستخدامه لفحص مكونات الكون وللتعرف إلى مسببات الأشياء كما هي في الطبيعة. كانت الثقافة العربية آنذاك غنية بمكوناتها فسادت، وكان مثقفو العالم يتجهون صوب المجتمع العربي طلبا للتعلم واكتساب المعرفة. وإذا كانت الصورة اليوم تبدو مغايرة للوصف السابق،فلا يعني ذلك أنها ستظل هكذا إلى ما لا نهاية. سوى أن تبديل الحالة الراهنة لن يتم بالتمني ولا بالدعاء، بل بالعمل المضني - كما يلاحظ غليون - «على بعث ثقافة مبدعة تزخر بالخلاف والتناقض والتعدد.. ولنحرر أنفسنا من وهم الأيديولوجيا الواحدة والمنقذة، فالعقل والحرية لا ينفصلان» وإذا بدا أن الأخذ لهذه النصيحة البسيطة ليس في الأفق، فإن تحديث المجتمع العربي لن يكون باستيراد النماذج الجاهزة، ولا بالاستمرار في استيراد ذكريات الماضي. فالتراث العربي الإسلامي قد يكون مصدر إلهام

وحافزا للدفع إلى الأمام، ولكن بعد أن يتوقف العرب عن الاستمرار في «القراءة السلفية للتراث» ـ كما يقول الجابري ـ والتي لا تنتج سوى إعادة التراث نفسه.

ولبلوغ هذا الهدف، فإن العرب ـ وخصوصا (المثقفين) منهم ـ مدعوون للبحث عن الأسلوب الأفضل والأنسب، ولا نعتقد أنه يقوم بالضرورة على أنقاض هدم الماضي بما في ذلك الدين. وقد أظهرت تجارب أمم كثيرة أن مهاجمة الدين، حتى عندما جعلتها السلطة جانبا رئيسيا من السياسة، لم تؤد إلى تحطيم الوعي الديني، بل ربما أدت مثل هذه السياسة ـ في أحيان كثيرة ـ إلى ردات فعل قوية بالاتجاه المعاكس للسياسة الرسمية. إن الأسلوب المناسب لتحديث نمط التفكير العربي يأخذ بعين الاعتبار خصائص المجتمع العربي وخصائص الشخصية العربية، ووضع برنامج للرفع من مكانة العقلانية التجريبية لا يتعارض وروح الدين الإسلامي. ولكن طبيعة العلاقات المتعلقة بالمراكز الاجتماعية التي لها علاقة بإنتاج المعرفة ونقلها تحتاج إلى تغيير في الاتجاه الذي يفسح مجالا واسعا للاختلاف، وللرأي الآخر، وللشك وتنشيط القدرات العقلية».

ونعود لنؤكد في إطار إسلامية المعرفة إن الطرح الايستمولوجي (المعرفي المنهجي) وليس الأيديولوجي (التراثي التاريخي) في علاقة وجودنا العربي ـ الإسلامي بالوحي الإلهي والدين من جهة، وعلاقتنا بجدلية التاريخ العربي من جهة أخرى، يشكلان الضوابط التي تؤطر علاقتنا بالعولمة خارج مداراتها الليبرالية الإباحية (Libcralism) ومنفعتها الاقتصادية (Pragmatism) وخلودها إلى نهج المنافسة والصراع.

يمكن أن يكون للعولمة نهجا أكثر (إنسانية) وأرفع (كونية) متى تخلصت من السلبيات التي لازمت التطور الأوربي وانتهت لتدمير الإنسان نفسه بتحويله لمجرد كائن إنتاجي واستهلاكي مبوتق Encapsulated يحركه الاعلام بأكبر من القيم، ويوجه إرادته ورغباته بأكثر من التربية والأخلاق.

فلكي نتقبل إيجابيات العولمة، وهي مصير بشري، وندرأ سلبياتها، لا بد من أن نضمنها اختياراتنا الحضارية ولا يتأتى ذلك إلا بطرح الدراسات المعرفية والمنهجية المتعلقة بوجودنا، القومي والديني على حد سواء. دون ذلك نكون أسرى عولمة نعيش فيها (اغترابا مزدوجا) عنها وعن أنفسنا بذات الوقت.

فالمطلوب الآن إعداد مناهج تربوية وثقافية بديلة لما هو قائم، وكذلك طرح رؤى إستراتيجية تنطلق منظوراتها (منا) وليس من (غيرنا) مهما تقاربت ظواهر مصالحنا.

وما من أمة تستطيع أداء هذا الدور (الإنساني علاقة) و(الكوني رؤية) مثل هذه الأمة التي تربعت في موقع الوسط من العالم فتفاعلت حضاريا وفلسفيا مع الإنجازات والموروثات البشرية على امتداد ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا وباتجاه إفريقيا من العالم الجغرافي والبشري (القديم)، فاستوعبت حضاراتها (الذاتية) المتفاعلة معها ومن قبل الفتح الإسلامي فأصبحت بالفعل أمة الأمم وقومية القوميات المنبسطة على (حوض الحضارات التاريخية).

وباستيعاب ذلك ورثت إشراقية فارس وفلسفة الهيلينية الإغريقية. فليس من أمة مؤهلة موضوعيا بحكم تركيبتها لاعطاء العولمة بعدا إنسانيا كأمة الوسط هذه.

إن باحثا معتبرا «كعلي زيعور» يكتب من «داخل الذات» هو الأقرب لفهم أهداف الحداثة في واقعنا وبمنطق جدله الخاص من كل علماء الغرب وأمريكا، وذلك في كتابه: «التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطها السلوكية والأسطورية» ويماثله «جورج قرم» في كتابه: «النزاع بين التغيير واللاتغيير» و«برهان غليون» في «اغتيال العقل»، وهناك كثيرون.

علماؤنا هؤلاء «من داخلنا» وهم «نحن» عجنهم تاريخنا، وكونهم «جدلنا» الأقرب لفهم معنى الحداثة «فينا» و«التجديد» و«كيف» و«لماذا» وشرعية أبنيتنا

الفوقية والتحتية، وتجاويف عقولنا وكيف نفكر.

فلا يمكن لكولن باول أن يعبر إلى مجتمعنا إلا من خلال هؤلاء ـ وليسوا جسرا له ـ ولا لغيره، ولكنهم المدخل والبوابة «الشرعية» لمن يريد إصلاحا اجتماعيا وسياسيا وثقافيا وفكريا. ولا يمنع ذلك أنهم يختلفون فيما بينهم ولكنهم ليسوا مختلفين في أهدافهم باتجاه التحديث. إذ يظل الخليجي خليجي والتونسي تونسي أما السوداني كمثلي فيمكن أن يوحد بين جدل «الغيب» و«الإنسان» و«الطبيعة» ويردد في نفسه الدعاء متوجها إلى الله إثر كل هجوم: «ربي أغفر لهم فإنهم لا يعلمون». ولكن يؤلمني أن يهاجم آرائي من لم يقرأ لي ويكتفي بالعناوين، فغدا سيأتي من يقول أن «حاج حمد» يدعو لدولة علمانية ليبرالية إباحية ويطرد الدين من المجتمع.

لم يطرح أي من هؤلاء المفكرين في يوم من الأيام «سقوط الأنظمة» كمدخل للإصلاح والتغيير وإنما طرحوا فهمها «كظاهرة»، ولم يسبوا ويلعنوا الحركات السياسية وغيرهم في مجتمعهم، وإنما سعوا لاكتشاف «السلطة المعرفية» التي تؤسس عليها ـ من داخل المجتمع ـ هذه الحركات لوجودها وشرعيتها.

ولم يصدروا بيانات / مبادئ / مبادرات وإنما «قيموا» و«حللوا» و«فككوا» وحاولوا التركيب، كل حسب جهده وطاقته.

لا يستطيع «كولن باول» أن يقف هناك من خلف الأطلنطي ليقول لنا ما يجب ان تكون عليه أوضاعنا وما يكون عليه مستقبلنا.

صحيح أن النظرة إلينا ـ من على بعد ـ تمر من خلال وهننا وضعفنا، ولكن ضعفنا مجرد «عادة سيئة» و«عابرة» في حياتنا، فنحن أمة «مستمرة» و«وريثة»، إستمراريتها في تخطيها عبر التاريخ لكل كبواتها، من «التتار» إلى «الفرنجة» إلى «الاستعمار». وعبر كبواتنا تتبادل أقطارنا الدفع بالاستمرارية، فإن سقطت دمشق

قامت بغداد، وإن سقطت قامت القاهرة، وإن تدهور الشام صعد المغرب، فبيتنا ليس بيت عنكبوت.

ثم أننا أمة وريثة، ففي جوفها هذا «السومريون» و«البابليون» و«الآشوريون» و«الآراميون» و«الكلدانيون» و«الكنعانيون» و«الآدوميين» وبقايا «ثمود» و«تدمر» و«الانباط» و«الفراعنة» و«القرطاجيون» و«السبئيون» و«المعينيون» و«الحمريون» و«قتبان» و«حضرموت» و«أوسان» ورجوعا إلى «عاد» و«ثمود» وحتى فلك نوح. فإذا أردت أن تستمع إلى قصيدة عمرها يتجاوز الألفين من الأعوام فهي«لأمرئ القيس» ومغنيتها المعاصرة «هيام يونس» ويمكن على أنغام العود الشرقي «للفارابي ٨٧٤ / ٩٥٠م» المتوفى قبل ألف وخمسين عاما. ولا زلنا نطرب للموشحات الأندلسية قبل خمسمائة عام.

هذه الخصائص الحضارية التاريخية بتفرعها وتعددها تفتقر لها كل الأمم بما في ذلك أعرقها كالأمة الصينية. ولا يبقى أمام هذه الأمة العربية من بعد كل ذلك إلا أن تكتشف نوعية قواعدها الاجتماعية للتغيير والحراك السياسي، سواء على مستوى قواها الحديثة الناشئة منذ القرن الماضي، أو التقليدية الناشئة منذ قرون، وهذا عمل علمائنا هنا من داخلنا، فحين رفض فولتير اللاهوت لم يرفض الدين، ولا يمكن لأمريكا أن تدين أصوليتنا قبل أن تدين أصوليتها وتجاوزهم الإنجيل المسيحي إلى التلمود والتوراة كيفما زيف وحرف بنو إسرائيل. فلو تكلم «باول» بطريقة «فولتير» كنا أقرب إلى بعضنا البعض.

الموقف المنهجي من الحركات الإسلامية ما هو المطلوب: التدمير أم التجديد؟

على مدى أخر عقدين من القرن المنصرم تم عقد ما لا يقل عن «ثلاثمائة» منتدى وورش عمل في الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا الغربية و«الوطن العربي» و«العالم» الإسلامي لمناقشة واقع الحركات الإسلامية بوصفها «ظاهرة»

متعددة ومتنوعة الأبعاد، دينيا وثقافيا وفكريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا.

أما «الباعث» لتلك المناقشات المكثفة فقد كان ولا يزال «سياسيا» بالدرجة الأولى، إذا لم نقل بالمطلق. وأصبح التعبير «السائد» إن لم يكن «المرادف» لتلك الحركات هو «الإسلام السياسي» حيث تفرع عنه تعبيران «الأصولية» و«التطرف».

ثم دخل العالم ألفيته «الثالثة» فحكم على هذه الحركات بصفة «الإرهاب» ودعت أمريكا إلى «تحالف دولي» لمكافحتها على مستوى العالم إثر تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) ٢٠٠١ في برجي التجارة العالمي لنيويورك ومبنى البنتاغون بواشنطن.

وربطت المكافحة الدولية بالاستجابة الشرطية لكل أبعاد «العولمة الأمريكية المعاصرة» والتي سبق أن أعلنها الرئيس بوش (الأب) في خطابه للكنغرس بنفس تاريخ الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) ولكن عام ١٩٩٠.

وتحمل تلك الأبعاد خصائص «النهج الأمريكي» وهي «الليبرالية» التي تتضمن «الديمقراطية الغربية» كأساس «للنظام السياسي» والقيم «الغربية لحقوق الإنسان» ومبادئ «السوق الحر» و«التجارة العالمية المفتوحة» والنسق الأمريكي في التفكير «البراجماتي» وترجمته العربية «النفعي» والذي يستند بدوره إلى السلوك العملي «الأدائي» وكذلك النسق «العلماني» الذي «يحيد» الدين عن السياسة ولا يلغيه في المجتمع شأن الفلسفات «الوضعية» التي ترفض «الميتافيزيقيا» و«اللاهوت» معا.

وهذه كلها «منظومة قيم مركبة» تتعارض مع الأيديولوجيات والفلسفات التاريخية، والأديان والثقافات القومية، والانتماءات الوطنية، و«خيارات الخصوصية» لأي مجتمع مفارق، أيا كانت بواعث هذه المفارقة، دينيا أو ثقافيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو قيميا.

غير أن «التوظيف» الأدائي البراجماتي لمنظومة النهج الأمريكي تطغى

بالضرورة على أساسيات هذا النهج حين يتعلق الموقف بخيارات أمريكا نفسها، إذ ترتد أمريكا ـ في هذه الحالة ـ إلى «خصوصيتها الذاتية» التي تعيبها باسم العولمة على الآخرين.

إذ تبيح أمريكا لنفسها وتبعا «لخصوصيتها» اتخاذ ما يتعارض مع علمانيتها وليبراليتها وحقوق الإنسان حين يتعلق الموقف بمجتمع مؤسس على «لاهوت ديني» و«استعلاء عنصري» و«اقصاء للآخر» كالمجتمع الإسرائيلي، هنا يصبح المنظور الأمريكي «استراتيجيا بحتا» يرتبط بمفاهيم «الأمن القومي» الأمريكي العابر للحدود وليس بقيم «العولمة».

وبموجب هذه النظرة «الاستراتيجية القومية» ذات الطابع «الأحادي» والمتناقض مع المنظومة القيمية للعولمة الأمريكية نفسها ظهر تعبير «الكيل بمكيالين» وبالذات في تناول قضايا «الوطن العربي» بالمفهوم العربي أو «الشرق الأوسط» بدلالاته الاستراتيجية الدولية والإسرائيلية والذي يراد له الامتداد «جيو ـ بوليتيكيا» لابعد من حدوده القومية.

فإذ تطلب أمريكا من العرب أن يتعايشوا مع إسرائيل بمنطق براجماتي عملي أدائي يتجاوز مقوماتهم القومية والدينية وأن يبطلوا ذاكرتهم التاريخية، فإنها لا تطلب من إسرائيل نفس المقابل الديني (محو التلمود) والقومي (محو الصهيونية) والتاريخي (أرض الميعاد).

وحين تدين العمليات الاستشهادية بوصفها «إرهابا» فإنها لا تطلب من إسرائيل وقف «الاستئصال» ولا «إدماج» الفلسطينيين في مجتمعها الإسرائيلي «الديمقراطي» على أسس تراعي «حقوق الإنسان» و«الليبرالية» ومفهوم «المواطنية المتكافئة». كما أنها لا تطبق على الفلسطينيين مبادئ «السوق الحر» و«التجارة الحرة» ولا تنظر لحق العودة بمنطق حقوق الإنسان وأقلها «لم الشمل العائلي لآلاف «النازحين» داخل فلسطين وملايين «اللاجئين» الذين لا زالوا في

المخيمات» المقاربة لما كان من «محميات هندية أمريكية» على امتداد المحيط العربي في لبنان وسورية والأردن ومصر.

فلو «أخلصت» أمريكا الانتماء لقيم العولمة التي تبشر بها «نظريا» وتناقضها مسلكيا» لكنا أول الداعين «للمقاربة» معها، بل ومناداتها لقيادة العالم بأسره، إذ أن لديها «القوة والإمكانيات» التي تعوزنا لفرض هذه القيم على مجتمعاتنا المتخلفة اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا والتي لازالت تعيش مرحلة ما قبل الثورة الصناعية الأولى ضمن «سبات» بدوي وزراعي طبيعي رغم «مظاهر التحديث الشكلي» الذي لا يرتبط بأي حداثة عقلية نقدية أو حضارية.

وقتها لن تطلب منا العولمة الأمريكية أن ننفض أيدينا عن موروثنا وآيديولوجياتنا وثقافتنا وحتى «تديننا»، لأن أمريكا نفسها وحين تصل حالة أن تطلب منا «العولمة» على هذا النهج العقلاني فإنها هي نفسها ـ أي أمريكا ـ تكون قد أخذت بهذه العقلانية للعولمة.

والعقلانية التي أعنيها ليست هي دواعي «المنطق» الذي يستجيب لواقعنا المزري «اللاعقلاني» والتكيف معه، ولكنها تلك العقلانية التي تدفع بقوى التجديد والتحديث والحداثة في مجتمعاتنا لتستخلص من «داخل مجتمعاتنا» نفسها موروث العقلانية والتجديد الذي غالبته وغلبته مراحل انحطاطنا التاريخي والفكري والسياسي. وهي مراحل «سالبة» ولكنها لا زالت مؤثرة فينا. ليس على مستوى «الأنظمة الحاكمة» والإسلاميين بمختلف حركاتهم فقط ولكن حتى على مستوى من يدعون الحداثة والليبرالية والعلمانية، يسارا كانوا أو وسطا، قوميين كانوا أو أمميين، ثوريين كانوا أو معتدلين.

ويرجع السبب أن تفكير مفكرينا في «الحداثة» و«التحديث» ـ إلا قلة منهم ـ لا يأتي بمنطق التجديد الجدلي من «الداخل» المكون لنا تاريخيا، بقدر ما يأتي كترجمات من «الخارج»، إذ نريد أن نصل إلى «نهاياتهم الفلسفية والفكرية» في

التحرر والعقل النقدي التحليلي دون أن نؤسس على «بدايات» هي من أصول تكويننا الثقافي فنحدث مع موروثنا «قطيعة معرفية» عوضا عن استدعاء هذا الموروث بعد غربلته كما نفعل (أنظر: لماذا نرفض القطيعة المعرفية مع التراث ـ العالمية ـ المجلد الأول ـ ص ٢٨٩). وحين نستدعي العقلانية في الموروث فلدينا من هؤلاء كثر، منهم «أبوعلي الحسن ابن سينا ـ ٩٨٠ / ١٠٣٧» الذي لقب «بالشيخ الرئيس» و«جامع الرئاستين» و«المعلم الثالث» بعد أرسطو والفارابي. وهو الذي وحد بين قوانين «العقل» وقوانين «الطبيعة» بانسجام مع «الوحي». و«أبونصر الفارابي ـ ٨٧٤ / ٩٥٠م» الفيلسوف العقلاني وواضع قواعد الموسيقى، و«ولي الدين عبدالرحمن بن خلدون ـ ١٣٣٢ / ١٤٠٦ م» مؤسس فلسفة علم الاجتماع والتاريخ. و«أبوالوليد بن رشد، ١١٢٦ / ١١٩٨م» الذي يعرفه الغرب الأوربي «بأفيروس» لمساهماته العقلية التجديدية التي دفعت بفكر الإصلاح والتنوير في أوربا حين انطلقت في القرن الرابع والخامس عشر كما أثر في التجديد اليهودي عبر مدرسة «ابن ميمون». ومنهم من اكتشف العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعة وهو «ابن طفيل الأندلسي ١١٠٦ / ١١٨٥م» والذي أبدع قصة «حي بن يقظان» التي أخذ عنها الغرب قصة «روبنسن كروزو» الذي أنشأته الظباء ثم «تعقّل» الكون.

ومنهم «ابن الصايغ محمد بن باجه ـ المتوفى عام ١١٣٩م» والذي أوضح مراحل التطور العقلي بأفضل من أوجست كونت. وبالفلسفة العقلية الطبيعية التأملية.

من هؤلاء العقلانيين النقديين التحليليين يمكن أن نورد فوق الأربعين، وبموازاتهم ممن استخدموا «العقل» في العلوم التطبيقية من بصريات «كابن الهيثم ـ ٩٦٥ / ١٠٣٩ م) وتأسيس لعلم الجبر (الخوارزمي ـ ٧٧٥ / ٨٣٥م) ولاسمه يرجع علم«اللوغرزم»، وأبوعلم الكيمياء«جابر بن حيان ـ ٧٣٧ / ٨١٣م) ورائد التميز

الطبي بين الحصباء والجدري وواضع أسس المتابعة السريرية للمرضى «أبوبكر الرازي ـ ٨٥٤ / ٩٢٣م» وإلى هؤلاء يضاف مائة أو أكثر من الأعلام لو شئنا.

هذا الموروث من الفكر العقلاني ومناهج التطبيق العلمي هو الذي أسست عليه أوربا انطلاقتها الفلسفية والعلمية منذ القرنين الثاني ثم الثالث عشر وبدأت بتطويره بعد هضمه في القرن السادس عشر.

أما نحن وبحكم مراحل الانحطاط الثقافي والفكري والسياسي التي أعقبت القرون الهجرية الثلاث الأولى ـ على مستوى المجتمع والأفراد بعد ذلك ـ فقد غيبنا ذلك عن «وعينا الفكري والحضاري» واستسلمنا للتخلف الاقتصادي والاجتماعي والفكري من جديد، ولم نستدعي في مناهجنا التربوية «المعاصرة» هذا الموروث النقدي العلمي التجديدي، غاب هؤلاء عن ثقافتنا فلا نجد أسماءهم في الشوارع والمدارس ولا في قاعات الجامعات. ثم حين ترجمنا نهايات أوربا الفكرية والفلسفية، فصلنا تلك النهايات عن السياق الجدلي الأوروبي الذي بقي يحاورها ويصارعها ويرفضها ويتقبلها مدى أربعة قرون(٤٧)، كما لم نستطع أن نركب النهايات الأوربية «المترجمة» على سياقنا الجدلي الذاتي. فأحدثنا انفصاما مزدوجا. حين فصمنا نهايات الحضارة الغربية عن تجربتها، ولم نعيد تركيب نهايات موروثنا ليدفع بتقدم واقعنا.

لهذا يأتي علماء التغيير الاجتماعي من العرب المعاصرين بما يستنكره عليهم مؤسس علم الاجتماع «ابن خلدون» حين يجعلوا غالب همهم التزين بمواصفات الغالب» ويأتي أنصار الحداثة من العرب المعاصرين بما يستنكره عليهم «ابن رشد» الذي جمع في فصل المقال ما بين الحكمة (الفلسفة العقلية) والشريعة من اتصال. ثم تأتي الحركات الإسلامية المعاصرة لا بما يستنكره المعتزلة» فأولئك لا نستشهد بهم، ولكن بما يستنكره كل رواد المنطق العقلاني الذين رفضوا «التهافت» اللاهوتي وجمعوا بين الوحي والعقل، وبين الإنسان

والطبيعة، وبين التغيير وقوانينه، وبين العلم وعمارة الكون.

لو استلهمت «مناهجنا التربوية» هؤلاء من موروثنا الديني والحضاري لاحتوت «العقلانية العلمانية» ولتم التمييز بين «الحرية» وقيمة الإنسان ولوظفت الليبرالية لخدمة القيم لا لهدمها ولكان التمييز بين «الأخلاق الفاضلة» و«البراجماتية النفعية الفردية».

«عقلانية» ابن رشد الإسلامية وتأسيس «العلمانية» الأوروبية

يعتبر فيلسوفنا «ابن رشد» في مقدمة من أسسوا لعقلانية أوروبا العلمانية، وفي هذا الإطار كتب الدكتور «حسن صعب» ما يلي:(٤٨)

«ابن رشد هو أعمق فلاسفتنا تأثيرا في الفكر الاوروبي، وأضعفهم حتى الآن تأثيرا في فكرنا العربي. ومنهجيته العقلية، التي يمكن اعتبارها أوج «العقلانية» العربية ونهايتها، هي المسؤولة عن الحالين. فقد أحرقت مؤلفاته الفلسفية أو أهملت في وطنه، ولم تتداول إلا مؤلفاته الفقهية والطبية، بينما ترجمت هذه المؤلفات ابتداء من القرن الثاني عشر الى العبرية واللاتينية، وانتشرت في اوروبا تبعث فيها يقظتها العقلية الاولى، وتعرفها تعريفا جديدا بأرسطو والفلسفة اليونانية، وتخلق فيها حركة فلسفية عقلية متحررة من أي سلطان إلا سلطان العقل، اشتهرت بالحركة الرشدية اللاتينية.وقد ذهب مؤرخ الفلسفة الفرنسي «أتيان جلسن» في كتابه القيم عن «العقل والوحي في القرون الوسطى» في تقدير شأن فيلسوفنا في الحركة «العقلانية» الاوروبية إلى حد اعتباره هو أباها الحقيقي. وحرص على تصحيح نسبة أصول العقلانية الحديثة إلى الثورة التي سرت في إيطاليا بفعل الاكتشافات العلمية التي قام بها جاليليو وسواه، وعلى التذكير «بأنه نشأت عقلانية هي أقدم بكثير من عصر النهضة.. وهي عقلانية فلسفية صرفية ولدت في أسبانيا في فكر فيلسوفي عربي ... هو ابن رشد الذي تعرفه أوروبا باسمه اللاتيني أفيروس. وقد غير ابن رشد وأتباعه الرشديون اللاتينيون من تطور

الفلسفة المسيحية تغييرا عميقا ...» ولولا ابن رشد لما كانت «عقلانية» هؤلاء الأتباع، ولولاهم لما كان «فيلسوف المسيحية الأكبر» القديس توما الأكويني كما هو.

وما يقوله «جلسن» إن هو إلا تعبير عن حقيقة تاريخية حية، وهي أن فيلسوفنا أصبح في أوروبا في القرن الثالث عشر والرابع علما على العقل يقدسه «العقلانيون» ويلعنه «الإيمانيون». ومن أطرف ما وقع له من هذا القبيل ما رواه «بتراركا» الشاعر الإيطالي الشهير في رسالة كتبها في ٢٨ آب سنة ١٣٦٤، في البندقية، ووجهها إلى صديق يصف فيها مشهدا عاصفا وقع له مع أحد الرشديين اللاتينيين: دخل الرشدي على بتراركا في مكتبته مختالا بما عنده من معرفة، وما أن سمع بتراركا يذكر الكتاب المقدس حتى قاطعه بقوله: «إنه لكم أنتم أباء الكنيسة، أما أنا فأعرف من أتبع وبمن اؤمن ...» ولما زجره بتراركا انفجر ضاحكا وقال: «لا شك بأنك مسيحي صالح. وأما أنا فلا اعتقد بهذه الأشياء. إن قديسيك لم تصدر عنهم إلا ألفاظ جوفاء، ولو احتملت درس أفيروس (ابن رشد)، لرأيت أنه أعظم منهم جميعا. فلم يطق بتراركا إلا أن يشده من ثوبه، ويدفعه خارج داره.

بلغ ابن رشد عند اتباعه الأوروبيين نبوة العقل. وكان في الوقت نفسه قد أصبح نسيا منسيا عند أسلافنا العرب، إلا بما خلف من كتب فقهية أو طبية. وعدنا لاكتشافه من جديد كفيلسوف في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. وكان علماء اوروبا وفي مقدمتهم «ارنست رنيان» رواد هذا الكشف. تعرف إليه رنيان من خلال الترجمات العبرية واللاتينية لمؤلفاته الفلسفية التي ما نزال نفتقد أكثر نصوصها العربية الأصلية. فقد ترجمت هذه النصوص وقدست من قبل غيرنا، ونسيت وجهلت من قبلنا. وآخر ما اعيد إلينا منها ترجمة إنكليزية عن العبرية واللاتينية لكتاب لخص وشرح فيه ابن رشد أجمل محاورات أفلاطون

في الفلسفة السياسية،«الجمهورية»، وعلق عليها في مؤلف سماه «جوامع سياسة أفلاطون» وصاحب الترجمة هو «آ ى.آ ى.جا.روزنتال» المحاضر في اللغة العبرية في جامعة كمبريدج.وما دام الأصل العربي مفقودا، فهذا النص المزدوج الترجمة على ما يبدو في ترجماته العبرية واللاتينية من تحريف، هو مرجعنا الوحيد لمعرفة موقف ابن رشد من جمهورية أفلاطون.

وأهمية هذا المؤلف هي أن يكشف لنا ابن رشد المفكر السياسي، بعد أن عرفناه فقهيا، وبدأنا نتعرف إليه كمفكر ميتافيزيقي.وهذا جانب من جوانب تراث فيلسوفنا ما يزال بكرا أمام الباحثين.

وكل ما يسعنا قوله الآن لالقاء مزيد من النور على الظروف التي أحاطت بتأليف جوامع السياسة لأفلاطون، هو أن ابن رشد انتج تراثه الفكري كله في ظل دولة الموحدين الشمال أفريقية، وبتشجيع من حكامها، كما أنه عانى محنة حرق كتبه ونفيه وسجنه في عهد هؤلاء الحكام أنفسهم. وقد نشأت هذه الدولة في القرن الثاني عشر الميلادي.

مشكلتنا على الصعيد الحركي والفكري:

إن مشكلة الحركات الإسلامية، وحتى الليبرالية والعلمانية واليسارية أنها لا تأخذ بموروث هذه العقلانية النقدية وهي الوجه الآخر «لأصوليتنا» ومَن «خصائصنا» ومن «ذاتنا»، ولا يمكن اتهامها «بالتغريب» أو «الأوربة»، فمتى تم الأخذ بها تم «التجديد النوعي» من داخل السياق الجدلي التاريخي.

كما أن الكثير من الأنظمة السياسية الحاكمة، وهي في مجملها ليست علمانية، حتى نظام بورقيبة كان يدعى «الاجتهاد» في الإسلام ليمنع تعدد الزوجات مثلا، ولا يلغي الدين، فإنها قد أسندت وضع مناهج التربية والتعليم لمن لا يؤمن بهذه العقلانية التراثية من الإسلاميين مع «الإيعاز الخفي» لهم بأن يكون ما لقيصر لقيصر (السلطة) وما لله ـ سبحانه ـ لله (المنهج الديني). وقد حاول

كثير من التربويين الإسلاميين الالتزام بهذا الإيعاز الخفي في ظل الأنظمة التي كانوا يوالونها، غير أن ما لله ـ سبحانه ـ قد التهم تدريجيا ما لقيصر وبمعزل عن وسيط (العقلانية) الذي غيب أصلا ومنذ البداية. فاكتشف قيصر (السلطة) نفسه أمام لاهوت يريد ما لقيصر، ليس بعضه ولكن كله، لاهوت ولا ابن رشد له ولا ابن خلدون ولا ابن سينا له.

ومن سوء طالع قيصر أن هذه اللاهوتية التي يسميها بعض العلمانيين «الوعي الزائف» تأتي ضمن «فراغ أيديولوجي» عجز عن ملئه «التراجمة» لعلمانية الغرب وليبراليته وثوريته ـ بل إن هذا الفراغ الأيديولوجي قد جاء نتيجة لخطأ الثوريين القوميين خاصة.

اغتيال مرحلة فكر النهضة:

قد صعد الثوريون، الوطنيون والقوميون عبر الانقلابات العسكرية منذ نهاية الأربعينات ومطلع الخمسينات من القرن الماضي وتذرعا بهزيمة الأمة عام ١٩٤٨ ونشوء إسرائيل، وعجز الأنظمة التي دمغت بالتواطؤ ووصفت بالرجعية، صعدوا لسدة السلطة.

ولأنه «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة»، وأنهم «هم» المعركة، من والاهم هو مع المعركة، ومن ضدهم هو ضد المعركة، فقد أسكت «العقل» و«العقلانية»، ولا سكات العقلانية أغلق على «الحرية».

فحبستا في محبسي «الثورية» و«الأحادية» ورهنتا بهما حتى انجلى الموقف عام ١٩٦٧ فسقطت كافة ذرائع «الحرس الثوري»

ثم تبين من بعد «النقد» و«النقد الذاتي» للهزيمة أن سببها راجع «للاحتباس العقلي النقدي» ولإجهاض الثوريين لمرحلة تفاعلات فكر النهضة العقلانية في مصر وسورية ولبنان بالذات، وهي تفاعلات بدأت بتأثير الحوار المتنوع المضامين مع تراثنا من ناحية بهدف تجديده ومع الحضارة الأوروبية ومقولاتها من ناحية أخرى.

وقتها لمعت أسماء «محمد عبده» و«رفاعة الطهطاوي» و«حسن العطار» و«أحمد فارس الشدياق» و«جمال الدين الأفغاني» و«رشيد رضا» و«إبراهيم اليازجي» و«سلامة موسى» و«قاسم أمين» و«علي عبدالرازق» و«لطفي السيد» و«شبلي شميل» و«حسين الجسر» و«شكيب أرسلان» و«الطاهر بن عاشور» و«ابن باديس» و«سالم بوحاجب» و«محمد الخوجة» و«محمد زاهد الكوثري» و«جمال الدين القاسمي» و«عبدالقادر البيطار» وآخرون يتجاوزون الثلاثمائة في عدتهم.

هؤلاء أسكتوا جميعا بموجب البيان رقم (١) بعد أن تفاعلوا بفكر النهضة طوال الفترة ما بين (١٧٩٨ وإلى ١٩٤٥).

وباسكات هؤلاء «الثلاثمائة» من معاصري «فكر النهضة» في القرن التاسع عشر، أسكت أيضا «المائة» من الذين أسسوا للعقلانية طوال تاريخنا، فافتقرنا جميعا للتأسيس العقلي النقدي الحر، فلما نبتت الحركات الإسلامية من «داخلنا» جاءت لتجسد الافتقار وفي فراغ أيديولوجي، فأصبحت هدفا لعولمة أمريكية تكيل بمكيالين، ولأنظمة سياسية ترفض العقلانية في مناهجها التربوية والسياسية، وتريد «الأحادية» و«الهيمنة» معا فهل ننتصر لأمريكا و«عولمتها» وللأنظمة و«أحاديتها» على حساب هذه الحركات الإسلامية مهما كانت «أصوليتها» أو «وعيها الزائف» أو «وصوليتها» أم ننتصر للعقل والعقلانية المستمدة من جدلنا التاريخي والحضاري والديني؟ إنها مساحة «فراغ أيديولوجي» يلعب فيها من «شاء» و«كيفما شاء» ويسدد الأهداف كيف شاء، فحارس المرمى غائب وهو العقل والعقلانية فهل تفهم «الأنظمة» ذلك والأمر بيدها أم تستجيب لشروط العولمة الأمريكية كغريق يستجير بقشة أو لائذ ببيت عنكبوت. فشروط العولمة عين الفناء والسقوط مهما كانت المقاربات معها دون عقلانية.

مواجهات واستجداء لطرح المنظومة البديلة في التربية والتعليم والثقافة والإعلام

كنت واثقا ولا زلت أنه إذا لم تؤسس مناهجنا التعليمية والتربوية، والثقافية والإعلامية على «عقلانية نقدية» باستدعاء فكر أولئك «المائة» في ماضينا وما يزيد على «الثلاثمائة» في مرحلة فكر النهضة ومئات من المفكرين المعاصرين من جيلنا وما يلي جيلنا من الشباب الصاعد وربط ذلك بوعي منهجي أبستمولوجي معاصر فإننا لن نخرج من «المأزق» خصوصا وقد طغت الأصولية بفكرها ومناهجها واستأسدت بالدعم الأمريكي لها حين وجهتها إلى «أفغانستان» كبديل جهادي عن فلسطين، ووجدت متاحات لها في توجه «السادات» لإيجاد ترياق مضاد للقوى الناصرية والقوى الوطنية المصرية وذلك منذ منتصف السبعينات، وكان على السعودية وباقي دول الخليج مساندة هذا التوجه الأصولي بالتبرعات وإنشاء البنوك والجمعيات «الإسلامية».

وما كان للحركات الأصولية في مجتمعنا العربي أن تمارس هذا التأثير لولا الدعم الأمريكي ـ الساداتي ـ الخليجي لها، تماما كنظام العراق الذي دعم أمريكيا وأوروبيا وخليجيا ومن أقطار عربية عديدة لإجهاض الثورة الإسلامية في إيران، ثم انطبق المثل عليهم لدى اجتياح العراق للكويت في ١٩٩٠ م «من أعان ظالما سلطه الله عليه».

كنت ممزقا بين استبدادية الأنظمة وتنامي الحركة الأصولية بوصفي «مسلما عربيا ملتزما عضويا» بهذه الأمة. فعمدت منذ منتصف السبعينات بالدعوة لمواجهة عدة تحديات.

أولا: تحديات الفكر الوضعي بالمفهوم الغربي للعلمانية وليس الإسلامي والذي يعمد لعزل الدين عن الحياة، وبالذات على مستوى النظم السياسية.

ثانيا: تحديات الفكر الديني التراثي الماضوي الذي يستلب الحاضر باسم

الموروث بتاريخانية مفارقة وينبذ كل فكر تجديدي معاصر، ويمتلئ بالدس اليهودي والتحريف.

ثالثا: التصدي لخطر التطرف الأصولي الذي يستمد فكره من التأويل المنحرف للتعاليم الإسلامية ويوظفها حركيا حتى ضد المسلمين أنفسهم تكفيرا وردة.

إذا استثنينا نقدي للتيارات (الوضعية) والتي تدور في فلك خاص بها، فان المشكلة في التعامل مع الفكر الديني السائد و«المشترك» بين معظم المسلمين من جهة والفكر الأصولي المتطرف من جهة أخرى فهناك ما هو (مشترك) بينهما على مستوى الفهم العام للدين، وتبقى الاختلافات في (التأويل) والنمطية العقلية والمسلكية. ومع اختلاف (المواقع) ما بين مسلم (مهادن) ومسلم (متشدد).

فان كان مهادنا فهو مع الأنظمة القائمة و(يداريها)، وإن كان متشددا فهو ضد الأنظمة و(يكفرها).

لم تكن تهمني الأنظمة بقدر التحديات المعاصرة للفكر الإسلامي سواء من جانب الوضعيين ومحرفي العلمانية أو الإسلاميين التقليديين أو المتطرفين. فالخطر ليس مصدره المتطرفين فقط ولكن مصدره أيضا (الحرس القديم) من جيش الفقهاء التقليديين لأنهم هم الذين يمهدون بفكرهم التقليدي السائد ورفضهم للتجديد (النوعي) الأرضية لنمو تأويلات المتطرفين، إذ يرفض التقليديون أي (تجديد نوعي) يستند إلى مناهج معرفية تحليلية ونقدية معاصرة تعيد الاستنباط والنظر في النص الديني.

لهذا حين احتاج المخطط الأمريكي لابتعاث أصولية إسلامية متطرفة، وظاهره السادات على ذلك، واستجابت لهما دول الخليج، كانت الأرضية الفكرية الدينية نفسها مهيأة، واكتفى الفقهاء التقليديون بالنظر من على بعد، فكل شيء على ما يرام طالما أطلقت اللحية وأعفى الشارب وقصر الجلباب، حتى أن

معظم حركات التطرف ولدت في أحضان المساجد وتحت سمع وبصر أولئك الفقهاء. هذا ما دفعني لإعداد ونشر دراسة بعنوان «الأزمة الفكرية والحضارية للواقع العربي الراهن ـ دراسة تحليلية لمعالجات الصحوة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية»[٤٩].

لم أجد ما ينبغي من تجاوب رجوته غير الهجوم في المساجد، بالرغم من أن الأنظمة العربية قد بدأت تذوق مرارة التيارات الأصولية المتطرفة.

ففي السعودية تطاولت حركة (جهيمان بن سيف العتيبي) واحتلت الحرم المكي في ٢٠ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٧٩، وتقدمت بمطالب ثمانية من شأنها الرجوع بالسعودية إلى مرحلة تأسيس الدولة السعودية الأولى في الفترة (١٧٤٥ ـ ١٨١٨م) ولبيان ذلك النوع من المطالب اقتطفت الآتي:

١ـ وجوب إتباع سنة النبي (ص) ـ الوحي والدعوة والغلبة العسكرية.

٢ـ ضرورة أن يقوم المسلمون بالإطاحة بحكامهم الحاليين الفاسدين المفروضين عليهم والذين تنقصهم الصفات الإسلامية حيث لا يعترف القرآن بملك أو قبيلة.

٣ـ شرعية الحكم تتطلب الإخلاص للإسلام والعمل به والحكم بالقرآن، وليس بالقهر، والانتماء إلى أصول قريش وانتخاب المؤمنين المسلمين (للحاكم).

٤ـ واجب إقامة العقيدة الإسلامية على القرآن والسنة وليس على تفسيرات العلماء المشكوك فيها ودروسهم «الخاطئة» في المدارس والجامعات.

٥ـ على المسلم أن ينفصل عن النظام الاجتماعي والسياسي بترك الوظائف الرسمية.

٦ـ ظهور «المهدي» من نسب الرسول (ص) ومن ولد الحسين بن علي ليزيل المظالم القائمة ويقيم العدل والسلام للمؤمنين.

٧ـ رفض كل من يشرك بالله، بما في ذلك عباد علي وفاطمة ومحمد، والخوارج.

٨ـ وجوب إقامة مجتمع مسلم ملتزم يحمي الإسلام من الكافرين ولا يؤثر أو يحابي الأجانب.

كانت حركة جهيمان في ١٩٧٩ تجسيدا إلى حد كبير لحركة (الأخوان) السلفية التي ساندت الملك عبد العزيز آل سعود في بداية استرجاعه للمملكة منذ عام ١٩٠٢. وقد نشطوا في الفترة ١٩١٢ ـ ١٩٢٠، وقد انقلب أولئك الأخوان على الملك عبد العزيز عام ١٩٢٦ وتحالفوا مع قبائل (مطير) و(عجمان) و(العتيبة). وقد شملت مطالبهم وقتها قطع كل العلاقات مع العالم غير الإسلامي وعدم التسامح مع الشيعة بما يماثل نص جهيمان في الفقرة (٧) حول عباد علي وفاطمة.

وقد حسم الملك عبد العزيز أمر أولئك في معركة (السبلة) في مارس / آذار ١٩٢٩ ثم نهائيا في ديسمبر / كانون الأول ١٩٣٠.

المشكلة أن فقهاء السعودية (الرسميين) لم ينبروا لمقدمات حركة جهيمان وقد كانت قد أصدرت قبل احتلالها للحرم المكي سبعا من الرسائل (الكراسات) وذلك لأن تلك الحركة قد جعلت نفسها امتدادا للمذهب الحنبلي السلفي وابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب، أي (عقيدة المملكة الرسمية) ولكن بتأويلات مختلفة ضد التحديث وضد العالم غير المسلم، وبمسلكية مختلفة أيضا.

وفي جمهورية مصر العربية حصد الرئيس السادات الحنظل المر الذي زرعه بيديه منذ عام ١٩٧٣ فاغتالوه في ٦ أكتوبر / تشرين أول ١٩٨١ بالرغم من أنه قد حاول قبل عام من ذلك تطويق حركات الغلو والتطرف الإسلامي. غير أن فقهاء مصر الرسميين كفقهاء السعودية تماما قد حاوروا تلك الحركات في إطار

المشترك بينهم في الفكر الإسلامي التقليدي السائد دون مقتضيات (التجديد النوعي) التي تفضح أساسيات ذلك الفكر، وقد تطرقت في كتاباتي بوضوح لهذه المسألة فيما أسميته (محاورات سجن ليمان طرة) وذلك ضمن مقالاتي في صحيفة (الخليج) في الشارقة حول (الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن).

وقد استندت في طرحي ذاك عام ١٩٨٧ إلى وقائع ومساجلات الحوار المنشورة في (اللواء الإسلامي) الأعداد من ٩ وإلى ١٦ والصادرة ما بين ٣/٢٥/ ١٩٨٢ وإلى ١٩٨٢/٥/١٨.

ففقهاء السلطة يجمعون بين (تبعيتهم) للأنظمة واستمدادهم لفكر ديني غير متجدد تجمعهم فيه قواسم مشتركة مع الأصوليين أنفسهم.

و قد قلت أن فقهاء السلطة هم (الأخطر) من الأصوليين أنفسهم لأنهم بحكم سيطرتهم ومرجعيتهم لدى الأجهزة الرقابية يمنعون (رسميا) كافة الكتابات التجديدية والتي من شأنها دك البنية التحتية فكريا للتطرف الأصولي. والإغلاق على أي مناهج فكرية بديلة، مشكلين بذلك خط الدفاع الأول عن الأصولية والأصوليين. ثم لا يدينونهم إلا مسلكيا أو بمراجعة التأويلات مع أن القضية أكبر من ذلك بكثير.

ومشكلة الأنظمة ـ من جانب آخر ـ أنها ترى في فقهائها والسالكين معها مرجعية رسمية للدين)، وترى في مساندتها لهم ـ أي الأنظمة ـ ما يوجب عليها الأخذ بتوجيهاتهم وآرائهم وهذا ما عزز من نمو الأصولية المتطرفة.

قد تزامن نمو هذه الأصولية المتطرفة مع الوفرة النفطية في الجزيرة العربية واستندت إلى مرجعية التحالف بين الشيخ «محمد بن عبد الوهاب» (١١١٥ ـ ١٢٠٦ هـ) الموافق (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢ م) ومؤسس الدولة السعودية الأولى «محمد بن سعود» المتوفى عام (١١٧٩ هـ / ١٧٦٥ م).

اعتمد المذهب «الحنبلي» الذي يقوم على «النقل» و«الاتباع» عقيدة للدولة وليس «الرأي» كمدرسة ابي حنيفة النعمان. وتم الدمج بين هذه «الحنبلية الاتباعية» وقيم «المجتمع البدوي» وذلك طوال مرحلة الدولة السعودية الأولى (١٧٤٥ ـ ١٨١٨ م) والثانية (١٨٤٣ ـ ١٨٩١ م) ثم عانى من ذلك كثيرا مؤسس الدولة السعودية الثالثة المرحوم «عبد العزيز آل سعود» منذ عام (١٩٠٢ ـ ١٩٥٣ م) ودخل في مواجهات مع هذا النمط المتداخل من السلفية الحنبلية والقيم البدوية.

ثم جاء النفط منذ مطلع الخمسينات ليعزز هذه النمطية ويكرس مصادر الحركة الأصولية المتطرفة، وليس في السعودية ودول الخليج فقط، ولكن على مستوى «الوطن العربي» و«العالم الإسلامي» وقد حلل «جابر عصفور»[٥٠] في الفصل الذي عقده (إسلام النفط والحداثة) هذه الوضعية المأزومة والمضادة للتحديث والتجديد تحليلا موضوعيا.

إنه ليصعب التحديث الاجتماعي والفكري والثقافي في المملكة دون الرجوع للأسس التي وضعها المؤسس عبد العزيز نفسه حين رفض «أحادية» علماء نجد وأجبرهم على الوفاق مع علماء الحجاز والمذاهب الأخرى عام ١٩٢٥ م وصفى الأصولية السلفية في معركة «آبار السبلة» ١٩٢٩.

وقد كان المرحوم عبد العزيز أقرب لأفكار وتوجهات الإصلاحي التجديدي «محمد رشيد رضا ـ ١٨٦٥ /١٩٣٥ م» الذي ينتمي لمدرسة «محمد عبده» وقد نشر في مجلته «المنار» ما انتهى إليه عبد العزيز من توفيق بين علماء نجد «الوهابيين» وعلماء الحجاز من المذاهب الأخرى للخروج من «الأحادية المذهبية»[٥١]. كما تولى «رضا» بتكليف من عبد العزيز الدعوة لتأسيس أول مؤتمر إسلامي «جامع» لكل القيادات الإسلامية والمذاهب المختلفة[٥٢] في مكة المكرمة عام ١٩٢٥ م.

ثم حدثت «الردة» على هذا الاتجاه التحديثي والانفتاح الإسلامي في حقبة

الملك «فيصل» ـ (١٩٦٤ ـ ١٩٧٥ م) تحت ضغط الصراع مع عبد الناصر حول اليمن، والصراع مع مختلف التيارات القومية، فتم استنهاض الحركة السلفية داخل المملكة ودعمت بالوافدين العرب من ذوي التوجهات الأصولية وتسلموا مفاتيح الإعلام والثقافة والتربية والتعليم.

وفي الجمهورية العربية السورية بدأ الأمر في يونيو / حزيران من عام ١٩٧٩ حين أطلقت الحركة الأصولية أقوى عمليات عنفها ضد النظام بقتلها ٣٨ طالبا في مدرسة المدفعية في «حلب» وتدمير مبان حكومية ومراكز لحزب البعث الحاكم ومقار للشرطة. وتصاعدت الحملات في عام ١٩٨٠ في شكل تظاهرات ضد النظام شملت أهم المدن (السنية) وهي (حماة) و(حمص) و(حلب).

تلك كانت قمة التصعيد ضد النظام السوري الذي وصف بأنه (بعثي طائفي علوي / نصيري). وقد بدأ التصعيد عمليا منذ عام ١٩٧٦ عبر الاغتيالات المنظمة للزعماء العلويين من حزب البعث وأجهزة الاستخبارات ومن يماثلهم وحتى أساتذة الجامعات من العلويين.

قد اتخذ تحول (الأخوان المسلمون) في سورية من حركة دعوية سياسية إلى حركة قتالية جهادية قيادة متسعة شكلت فيما بعد (عام ١٩٨٠) ـ (الجبهة الإسلامية) بزعامة (عدنان سعد الدين) الذي كان ناشطا في حركة الأخوان المسلمين في مصر وعمل مدرسا في دولة الإمارات العربية المتحدة. و(الشيخ محمد أبو النصر البيانوني)، الأمين العام للجبهة الإسلامية، أما منظرها العقائدي فهو (سعيد حوى) ثم (عصام العطار) و(مروان حديد) و(عدنان عقله).

كذلك يتخذ هؤلاء مرجعية لهم التوجهات السنية الأصولية التي كان من روادها (د.مصطفى السباعي) مؤسس حركة الأخوان المسلمين في سورية (١٩٣٥ في حلب) ثم (١٩٤٤) في دمشق. وقد حملت أهم بنود ميثاق أو بيان الثورة الإسلامية في سورية والصادر بتاريخ ١٩٨٠/١١/٩: (الفقرة ٨: الالتزام بالجهاد في

سبيل الله كفريضة ثابتة في الإسلام من أجل تحويل النظام الطائفي الحالي إلى دولة إسلامية).

و بموجب ذلك البرنامج تم تطوير عمليات الفترة ما بين ١٩٧٦ ـ ١٩٨٠ إلى ثورة مسلحة داخل المدن السنية السورية، بدأت في أغسطس / آب ١٩٨١ وبلغت ذروتها في ثورة حماه فبراير / شباط ١٩٨٢.

وقتها كتبت سلسلة مقالات في صحيفة (الفجر) في أبو ظبي بعنوان (قلبي عليك يا بردى) بداية من ٢٠ مارس / آذار ١٩٨٠ والى ٢٦ يوليو / تموز ١٩٨٠ محاولا إيقاظ الكثيرين من الذين استثيروا ضد النظام السوري والسنة منهم بشكل خاص في الخليج إلى ما ستنتهي إليه الحركة الأصولية هناك من تفتيت لسورية نفسها. وبما يحقق تطلعات إسرائيل لتأسيس الدويلات الطائفية، فلم أكن أدافع عن حزب البعث أو ممارسات قياداته ولكن دفاعا عن وحدة سوريا وأمنها ودورها الاستراتيجي في المشرق العربي في «موازاة» الخطر الاسرائيلي، فما بين مصر واسرائيل عازل الصحراء والبحر الأحمر ولكن ما بين سوريا وإسرائيل هو التداخل الجغرافي والديموغرافي والجيوبوليتيكي والاستراتيجي، فزعزعة سوريا مدخل لأمن اسرائيل ولو تم توقيع اتفاق سلام مع سوريا، فالصراع هنا «مصيري» وليس باستراتيجي فقط.

كانت أحداث العامين ١٩٨١/١٩٧٩ كافية جدا أمام كل الأنظمة وبالذات في مصر والسعودية وسورية لمراجعة الموقف الإيديولوجي والسياسي لا من الحركات الأصولية فقط ولكن من سيادة الفقهاء الرسميين الذين خنقوا كل فكر تجديدي بديل وعجزوا بذات الوقت عن تحجيم التطرف والغلو بحكم ما هو مشترك بينهما.

فاتجهت لتأسيس مركز لي خارج المنطقة العربية في (قبرص) لأنطلق منه في مواجهة الأصولية وفقهاء السلطة معا، مؤسسا لدار نشر أسميتها (الدينونة) في

عام ١٩٨٨ وهي من دان لله ويدين له بالعبودية، ولمجلة أسميتها (الاتجاه) في عام ١٩٨٩، آملا الانطلاق منهما لتأدية هذه الرسالة.

الأنظمة بين سندان الأصولية والمطرقة الأمريكية

الآن تعيش الأنظمة العربية بين سندان الأصولية «من تحت» والمطرقة الأمريكية «من فوق»، وكلاهما إجهاض للأمة، إذ لا يكون التغيير إلا من داخلنا بالكيفية التي أوضحتها، ولهذا فإن المخرج الوحيد هو ما ذهبنا إليه ودعونا له منذ منتصف السبعينات حين كانت دول الخليج والسادات وأمريكا في وفاق مع الحركات الأصولية وكادوا جميعا أن يطيحوا بالنظام في سورية.

ما دعونا إليه يظل قائما وهو إنشاء معهد عال يعيد صياغة كافة المناهج التعليمية والتربوية في الجامعات، كما يلعب دور الموجه للإعلام والحياة الثقافية العامة وطبقا للأسس التي طرحناها في «إسلامية المعرفة» ولو لم يتم تبني المسمى.

نعم سيحاول «المعهد» صد خطر المطرقة الأمريكية والسندان الأصولي ولكن ليس معنى ذلك أنه سيحابي «الأنظمة» واستبداديتها وآحاديتها فهناك رؤيتنا التي طرحناها حول «علاقة الدين بالدولة» وحول إعادة قراءة التراث فهل من مجيب ؟ بل هل من مغيث ؟ أم نظل نحن حيث نحن بين المطرقة الأمريكية والسندان الأصولي وما بينهما «وخز الأنظمة» بأشد من النبل ؟

إسلامية المعرفة: الحرية والتعددية

يفهم من «منهجية القرآن المعرفية» والتي هي المرتكز الفلسفي لإسلامية المعرفة، وتوضيحاتها في «جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» أن الإنسان «كائن مطلق» تخلق عبر جدلية كونية، فالحرية المطلقة وليس النسبية هي من شروط

تخليقه الجدلي الكوني كما أوضحنا في سورة الشمس وهي حرية تمضي إلى حد «الكفر». ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا﴾ (الكهف / ٢٩).

وكذلك: ﴿من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا* ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا* كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا﴾ (الإسراء / ١٨ ـ ٢٠). دون أن ينزل الله حدا شرعيا للردة في الحياة الدنيا فيشرع لقتل المرتد أو صلبه أو جلده. وجعل عذابه في الآخرة.

وقد كانت أول ردة دينية هي ردة بني إسرائيل الذين عبدوا العجل ولم يشرع الله لعقوبة أو حد مع أنه ـ سبحانه ـ كان يطبق عليهم شرعة «الأصر والأغلال» وليس «التخفيف والرحمة» كما عليه شرعة الإسلام. ﴿إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين﴾ (الأعراف / ١٥٢).

ثم كان «الإعتذار» الإسرائيلي في الجبل وتوسل أربعين نقيبا منهم دون إمضاء عقوبة إلهية. فالله غني عن العالمين. وكل ما أتى به الله في شأن «الردة» هو إحباط عمل المرتد في الدنيا والآخرة. ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (البقرة / ٢١٧). أما المرتد عن دينه من أهل الكتاب فقد فرضت عليه «الجزية» يؤديها وهو «صاغر». ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (التوبة / ٢٩).

وتم تطبيق ذلك بشرعة السيف في قاعدة التأسيس الجغرافي والديمغرافي للأمة الوسط. ولم يتم التهاون مع مسيلمة الكذاب (عام ١٠ هـ / ٦٣١ ـ ٦٣٢ م) ولا المرتدين الآخرين في الجزيرة العربية. فقد عادوا جميعا إلى الإسلام.

شرعة السيف في جزيرة العرب والأمة الوسط:

قد طبق الرسول والنبي الخاتم «شرعة السيف» في الغزو داخل جزيرة العرب، وقبل عروجه الأخير للملأ الأعلى جهز حملة فتح الأرض المقدسة لاستكمال الدائرة الجغرافية والبشرية «للأمة الوسط» الممتدة ما بين الأرض «المحرمة مكة» والأرض «المقدسة ـ الشام الكبير بما فيها القدس» والأمة الوسط قاعدة جغرافية وديمغرافية للإسلام وليست وسطية فكرية، فالوسطية انتقائية وتلفيقية والإسلام منهج محدد: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم﴾ (البقرة / ١٤٣).

فوسطية الأمة بمنطق الآية لتشهد على ما حولها من الناس حيث تتوسطهم موقعا وليس منهجا فكريا انتقائيا، وفي إطار هذه الوسطية الجغرافية تم التحول من قبلة الأرض المقدسة إلى قبلة الأرض الحرام في ١٥ شعبان ٢ هـ الموافق ٢٣/ ٦٢٤/٦ م. ولو لم يتم هذا التحول لفرضت شرعة السيف في القدس وما حولها. وتم الربط بين شهادة العرب على الناس بشهادة الرسول على العرب أنفسهم فأين هي الوسطية «الفكرية» في كل هذا ؟!

وقد ارتبط تحقيق القاعدة الإسلامية كاملة في جزيرة العرب بخصائص الحقبة النبوية الشريفة التي استندت إلى «النصرة الإلهية» و«التدخل الإلهي»

وليس مجرد الطاقة الذاتية للمسلمين: ﴿إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم* انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (التوبة / ٤٠ ـ ٤١).
وهذا ما حدث حين تنزل الملائكة في بدر: ﴿إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين* وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم* إذ يغشيكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام* إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان* ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاقق الله ورسوله فإن الله شديد العقاب﴾ (الأنفال / ٩ ـ ١٣).وكذلك ما حدث في الخندق: ﴿ياأيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا﴾ (الأحزاب / ٩). فالجهاد يرتبط لزوما بالتدخل الإلهي وخصائص الحقبة النبوية الشريفة وتحقيق الأمة الوسط وهذا ما أنجز في عهد الرسول بإنفاذ جيش «زيد بن حارثة» في العام الهجري الثامن، مع الامتداد الذي أمر به في حياته إلى الأرض المقدسة (موضع إسرائه) وما حولها حيث جهز جيش «أسامة بن زيد» عام ١١ هجرية (٦٣٢ / ٦٣٣ م) وأمره بالتوجه إلى «البلقاء، وأذرعات ومؤته، ثم أنفد أبو بكر البعثة واستكمل عمر بن الخطاب فتح القدس في «١٥ هـ» الموافق ٦٣٦ ـ ٦٣٧ م. وكذلك العراق وسوريا فاكتملت «الأمة الوسط» وانتهى الجهاد إلا دفاعا عن النفس.

ما بعد الرسول ليس جهادا ولكن تدافعا وتوسعا:

كل ما بعد الرسول من فتح لا يعتبر جهادا لأنه يخرج عن دائرة «الأمة الوسط» ما بين «الأرض المحرمة» و«الأرض المقدسة» وما حولهما: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون* لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون* ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ (آل عمران / ١١٠ ـ ١١٢). فالربط هنا واضح بين الأرض المحرمة حيث يكون الخروج والى الأرض المقدسة حيث اليهود من أهل الكتاب وبذلك تكتمل دائرة الأمة الوسط حيث يكون الجهاد ارتباطا بالنصرة الإلهية ضمن خصائص الحقبة النبوية الشريفة[٥٣].

ما عدا ذلك من توسع إسلامي فيقع تحت طائلة نصين:

الأول: وهو التحاق الشعوب «غير الكتابية ـ الأمية» بالأميين العرب الذين أسلموا. ﴿يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم* هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين* وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾ (الجمعة / ١ ـ ٣).وهناك فرق بين «الأمية» بمعنى «اللاكتابي» أي غير اليهودي والمسيحي، وبين غير الكاتب وهو أمر أوضحناه[٥٤] مع إثبات أن الرسول كان أميا لم يقرأ غير القرآن كتابا سماويا، وكان لا يخط بيمينه أيضا: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾ (العنكبوت / ٤٨).

«والالتحاق» هو «استقطاب» بوسائل شتى إما بالتوسع كفتح عمرو بن العاص

لمصر عام ١٨ هـ الموافق (٦٣٩ ـ ٦٤٠ م) مع تردد عمر بن الخطاب، وانسياح المسلمين قبل ذلك في بلاد الفرس عام ١٦ و١٧ هـ الموافق ٦٣٧ ـ ٦٣٨ م بناء على ضغط القبائل العربية والحاح «الاحنف بن قيس».

فالتحاق الشعوب «الأمية» خارج دائرة الأمة الوسط التي أوجب فيها الجهاد هو توسع وتداخل وتدامج بوسائل شتى فيها غزو عسكري، وفيها تفاعل حضاري كإسلام التتار والمغول بعد غزوهم ودخولهم دائرة الأمة الوسط.

ولم تنص آية الالتحاق على أسلمة اليهود ولا النصارى من أهل الكتاب في الأرض المقدسة فمرتكز الأمة الوسط هو جزيرة العرب تعيينا والقدس والشام وما حولهما «امتداد» بحكم تغيير القبلة. وحصرت مسؤولية الذكر بهم وليس مجرد الإسلام والإيمان، ولذاك حباهم الله بما حباهم به ماضيا وحاضرا وهم غافلون، إذ يظنون ما لديهم مجرد صدفة جيولوجية! أو بما يماثل عطاء الله للدول النفطية الأخرى. ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾ (الزخرف / ٤٤).

أما التعيين القطعي فقد جاءت به الآية: ﴿هذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون﴾ (الأنعام / ٩٢). لهذا لم تتم الأسلمة القسرية في الامتداد المقدس كما تمت في جزيرة العرب بالدعوة وشرعة السيف حيث «لا يجتمع في جزيرة العرب دينان».

وبقي الأمر ـ كما حدده القرآن ـ التحاقا وليس بالضرورة الحاقا قسريا وكذلك دفاعا وتدافعا، دينيا ووطنيا ولكن في حال الإعتداء على المسلمين وأولئك الذين خرجوا كخير أمة باتجاه الأرض المقدسة وما حولها: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير * الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع

وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾ (الحج / ٣٩ ـ ٤٠).

التدافع «العربي ـ الإسرائيلي» «الإسلامي ـ اليهودي»:

ويتجلى هذا «التدافع» في أوضح صورة في الصراع (العربي / الإسلامي ـ الإسرائيلي اليهودي) ويندرج المسيحيون العرب في هذه المواجهة ضد إسرائيل دينيا كما وطنيا وقوميا فالتلمود لا يعطي سانحة مصالحة مع المسيحيين خلافا لتوجهات المسيحية الصهيونية، وهذا التدافع هو صراع ناشئ منذ أربعة عشر قرنا قمريا قبل الميلاد حين أمر الله الإسرائيليين بدخول الأرض المقدسة، ثم اتخذ مسارا آخر حين أجلى اليهود من المدينة المنورة والتي تعتبر امتدادا للأرض المقدسة قبل أربعة عشر قرنا من عودتهم الراهنة فاتجهوا نحو الأرض المقدسة والديار الشامية والشتات في الأرض: ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم* هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا ياأولي الأبصار* ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب النار* ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاق الله فإن الله شديد العقاب* ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين* وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير﴾ (الحشر / ١ ـ ٦). فإجلاؤهم من المدينة كان بنصرة إلهية ضمن خصائص الحقبة الرسولية الجهادية. ثم عادوا بعد أربعة عشر قرنا تحقيقا لنبوءة القرآن بأنهم بعد طردهم سيعودون. ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى

المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير* وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا* ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبدا شكورا* وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا* فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا* ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا* إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا* عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا﴾ (الإسراء / ١ ــ ٨). فعودة إسرائيل وإعلانهم دولتهم في عام ١٩٤٨ هي تحقيق لنبوءة الوعد الثاني «وعد الآخرة» بعد شتاتهم في الأرض حيث جاء الله بهم «لفيفا» في «موجات» هجرة متتابعة إلى الأرض المقدسة «وأمدهم ـ والمدد دائما من الخارج بأموال وبنين وجعلهم أكثر نفيرا، أي تركيزا بما لديهم من تفوق علمي وتخطيط واستغلال للفعاليات خلافا للعرب من حولهم «وجعلناكم أكثر نفيرا».[٥٥]

غير أن هذا الوعد الإلهي لا يمنحهم «قوة التمكين» في الأرض المقدسة فأمنهم واستقرارهم رهين بالتعايش السلمي والتفاعل الإيجابي مع سكان «الأرض المقدسة» و«ما حولها» ولهذا حذرهم الله: ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا﴾ (الإسراء / ٧). ولأنهم لم يحسنوا ويرتهنوا لشروط التعايش السلمي والتفاعل الإيجابي وأساؤا، قضى الله بمواجهتهم «وإن أسأتم فلها». فكانت العمليات الاستشهادية تأكيدا لمنطق «التدافع» فهي عمليات «مبررة شرعيا» بموجب هذا النص القرآني وكل افتاء دون ذلك مخالف لنصوص القرآن.

فالاسرائيليون يعمدون لإخراج أهل الأرض المقدسة من ديارهم وقد أذن الله للذين يقاتلون ويخرجون من ديارهم بالقتال تدافعا وفتوى المصالحة استنادا إلى آية الجنوح للسلم فتوى تفتقر إلى التدقيق في دلالات اللغة. ﴿ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون * وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون * وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾ (الأنفال / ٥٩ ـ ٦١).

فالجنوح من الجانحات ويراد بها السقوط إضطرارا بعد كسر الجناح[٥٦] وجنح الطير يجنح جنوحا إذا كسر من جناحيه ثم أقبل كالواقع اللاجئ إلى موضع[٥٧]، فالجنوح «إضطراري» ولم يعمد الاسرائيليون لأية مسالمة، فلم يجنحوا للسلم بحيث تكون هذه الآية مدخلا للسلام معهم.

بل إن لمصالحتهم ـ فيما إذا أرادوا الاحسان بأنفسهم ولأنفسهم ـ شروطا قرآنية أولها «حق العودة» واحترام قدسية كل ما يخص المسلمين ودينهم من مساجد كقدسية المسجد الأقصى، وما عدا ذلك فالله ينهي عن المصالحة: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ الممتحنة / ٨ ـ ٩).

كما أن التذرع بصلح الحديبية (أواخر ذي العقدة ـ ٦ هـ الموافق ٦٢٨/٦٢٧ م) كدليل على «براجماتية» الرسول وأخذه بموجبات «الواقع» فيه جهل كبير بالخلفيات القرآنية، فالحديبية تقع ضمن دائرة «الأرض الحرام» التي يحرم فيها القتال إلا إذا تم الإعتداء على المسلمين: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين * واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من

حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين* فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم* وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين* الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾ (البقرة / ١٩٠ ـ ١٩٤). وقد لجأ مشركو قريش للتفاوض وليس القتال، وقد بايع المسلمون الرسول على القتال دفاعا عن أنفسهم إذا اعتدى عليهم «بيعة الرضوان» (أواخر ذي العقدة عام ٦ هـ الموافق ٦٢٧ ـ ٦٢٨ م). والرسول ليس بحاجة لأن يكون براجماتيا ولو لم تتكافأ القوي القتالية البشرية كيوم «بدر ـ ١٧ رمضان ـ عام ٢ هـ ـ الموافق٦٢٣/٦٢٤ م) وكيوم الخندق ـ عام ٥ هـ ـ الموافق ٦٢٦/٦٢٧ م)، فالنصر الإلهي معقود له بجنود لا نراها (راجع ما أوردناه في سورة التوبة ـ ج ١٠ ـ ى ٤٠). أما الهزيمة في» أحد ـ ٣ هـ ـ الموافق ٦٢٤/٦٢٥م) فلها موجبات أخرى فصلها الله وذلك حين اعتز المسلمون بكثرتهم وظنوا النصر راجعا إلى قدراتهم الذاتية: ﴿لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين* ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين* ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم﴾ (التوبة / ٢٥ ـ ٢٧).

وقد استرد الله لدينه فاستتاب من يريد وهو أبرز رموز الشرك في تلك المعركة «خالد بن الوليد». إذن، ففي ما بعد «الجهاد»وشرعة السيف المرتبطة بخصائص الحقبة النبوية والتدخل الإلهي لتمكين «الأمة الوسط» و«المسؤولة عن الذكر» و«الخروج» ضمن دائرتي ما بين المسجد «الحرام» والمسجد «الأقصى» وما حولهما (الشام الكبير والعراق واليمن) يقع ما تبقى من الأرجاء ضمن مفهوم

الـتحاق «الأميين» ولـيس «الكتابيين مـن يهـود ونصـارى» (راجع مطلع سـورة الجمعة) فلا يسمى فتح مصر أو المغرب العربي أو إيران أو الأصقاع الأخرى جهادا، إنما «إلحاقا وتوسعا».

كذلك كرس مطلع سورة الجمعة الإبقاء على «التعددية الدينية» حين قصرت الإلحاق إسلاميا على الأميين من الشعوب غير الكتابية الأخرى و«آخرين منهم» أي من الأميين، واستثنت اليهود والنصارى. ﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين﴾ (البقرة / ١٤٥). وجعل الله ذلك من» مشيئته «في اختلاف وتعدد الأديان: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ (هود / ١١٨ ـ ١١٩). ذلك بمنطق» المشيئة «الإلهية التي تتموضع على ما يقرره الناس لأنفسهم من اختلاف، وليس ما يقرره الله لهم بمنطق» الإرادة «و» الأمر «. فالاختلاف ليس مصدره الله ولكن مصدره البشر أنفسهم. ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ ﴿البقرة / ٢١٣). وفي إطار هذه التعدديةالدينية لم يلجأ المسلمون لأسلمة من يعاشرونهم في موقع الأمة الوسط[٥٨] فيما كتبه جورج قرم:

«لقد كانت الدولة الإسلامية بلا ريب دولة دينية، وكان طابعها الديني عميقا وجوهريا بقدر ما كان طابع الإمبراطورية البيزنطية، التي انتزعت منها القسم الأكبر من المشرق وأفريقيا الشمالية، وطابع الإمبراطورية الساسانية التي قضت عليها قضاء مبرما. وكان الإسلام ركيزتها الأساسية، والإيمان بالقرآن ورسول الله

الوثاق المتين الذي يشد أعضاءها بعضهم إلى بعض. ولكن لأول مرة في التاريخ أمكن لدين موحد،حصري النزعة وميال هو الآخر إلى الهيمنة، أن يجد الصيغة شبه السحرية التي تحث السادة الجدد على التمسك بحبل المبدأ العظيم القائل بأن «لا إكراه في الدين»، وعلى الاعتراف لغير معتنقيه بحقهم في الوجود كطوائف لها ملء الحرية في ممارسة معتقداتها وشعائرها العبادية وحياتها الجماعية «. وقد استطاع جورج قرم أن يرسم، بكل ألوانها ولونيتها، صورة خصائص النظام الطائفي الذي عاش اليهود والمسيحيون في ظله في عهد الإسلام. وهذا بحد ذاته اعتراف بأن التعددية الإسلامية من طبيعة سوسيولوجية وقانونية مغايرة للتعددية القسرية، المستوحاة من اللاهوت، التي وسمت جوانبها القاتمة بميسمها أوروبا القروسطية».

لماذا استمرارية التدافع العربي / الإسرائيلي ؟

قد يرى الوضعيون ودارسو الاستراتيجية المعاصرة أن الأمر هو صراع «قومي» أو «ديني» بين العرب وإسرائيل، العرب يرتكزون إلى «حقوقهم» القومية «وميراث الفتح الديني» للأراضي المقدسة، والإسرائيليون يستندون إلى «موروثهم الديني والتاريخي» بداية من خروجهم من مصر ودخولهم عنوة الأرض المقدسة قبل خمسة وثلاثين قرنا (خروجهم من مصر في القرن الرابع عشر قبل الميلاد ثم دخولهم الأرض المقدسة بأمر إلهي وكانوا يمانعون: **﴿ياقوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين * قالوا ياموسى إن فيها قوما جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون﴾** (المائدة / ٢١ ـ ٢٢). ثم نشوء مملكة سليمان وداود في القدس في الفترة من (١٠٠٠ وإلى ٩٢٢ ق م)[٥٩]. ثم انفصال القبائل الشمالية عنها وتكوينها مملكة (اسرائيل / السامرة) والتي تعرضت للاجتياح

الأشوري عام ٧٢١ ق م وتم سبى وأسر (٢٧٢٩٠) اسرائيلي رحلوا إلى بابل، ثم الاستيلاء الآشوري على القدس ثلاث مرات (٥٩٧ و٥٨٧ و٥٨٢) وتبع الاستيلاء الإجلاء إلى أن أعيدوا من بابل عام ٥٣٩ ق م بأمر من (قورش) مؤسس الإمبراطورية الفارسية الاخمينية والتي حلت محل الإمبراطورية الآشورية منذ ٥٥٠ ق م.

والتساؤل: لماذا قضى الله بالعودة والتدافع ؟

الإجابة هنا من أساسيات منهجية القرآن المعرفية في قراءة التاريخ خلافا لمن ادعوا «أسلمة علم التاريخ» فقد قضى الله بأن تكون منطقة الأمة الوسط ما بين البيت الحرام وما حوله والمسجد الأقصى وما حوله مجال «تدافع» بين شعبين (اصطفاهما) الله فكما اصطفى «مكة» كبيت حرام اصطفى القدس كمسجد مقدس وأرض مقدسة واصطفى الإسرائيليين. ﴿يابني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين﴾ (البقرة / ٤٧). وكذلك اصطفى العرب. ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾ (آل عمران / ١١٠).

الاصطفاء والعرقية:

إن الاصطفاء لجنس معين في المفهوم المعاصر هو نزعة «عرقية شوفينية: من مماثلات الادعاء بتفوق العرق الآري الذي تأسست عليه النازية، أما قدسية واصطفاء المكان فيدرجها كثير من الناس في» الدعاوى اللاهوتية «وكثيرا ما يؤكد الإسرائيليون الآن على هذا الاصطفاء، بل إنه لولاهم لما خلق الله باقي البشر بأشكال آدمية[٦٠] فالأصل في تركيبة البشر من غير الإسرائيليين أنهم»

بهائم: حولهم الله إلى أشكال آدمية لخدمة الإسرائيليين وليسهل على الاسرائيليين مخاطبتهم والتعامل معهم.

مفهوم الاصطفاء الإلهي للمكان والجنس يختلف جذريا عن مفهوم الاصطفاء البشري وبما يماثل الاختلاف الذي أوضحناه بين عبودية الإنسان لله وعبودية العبد البشري لمالكه في سورة (النحل) فالاصطفاء الإلهي مسؤولية مرتبطة بالتواصل مع الذكر الإلهي والتسامي الديني والأخلاقي، فالاصطفاء هو من أجل تشكيل «قاعدة إنسانية» وليس فئة عنصرية مستعلية، قاعدة مهمتها خلاص الإنسان في الأرض وإشاعة الحكمة الإلهية وقيمها، فكل أداء وفعل يحتاج إلى «قاعدة اجتماعية بشرية» سياسية كانت في شكل أحزاب أو فئوية كانت في شكل النقابات، وهذه كلها تنشأ وتقوم بمثل «وضعية» في نهجها الغالب، أما الاصطفاء الإلهي فمثلة رسالية دينية متسامية.

فالاصطفاء الإلهي مشروط بالتسامي والوعي، حتى يحمل الإسرائيليون التوراة على حقيقتها وكذلك يحمل المسلمون القرآن على حقيقته، فإذا زيفوا وابتعدوا واستسلموا لأساطيرهم وخرافاتهم ماثل الله علاقتهم بالكتاب كعلاقة الحمار الذي يحمل أسفارا على ظهره ولا يعرف ما هو مكتوب فيها. وقد أكد الله على أن الإسرائيليين يحملون التوراة كحمل الحمار للأسفار. ﴿**مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين**﴾ (الجمعة / ٥).

وبما أن الآية تقع في مطلع سورة الجمعة التي وجه فيها الخطاب للأميين (العرب) الذين بعث الله فيهم رسولا منهم فإن الترابط العضوي للآيات يشكل تحذيرا للمسلمين أنفسهم من أن تكون علاقتهم بالقرآن كعلاقة الإسرائيليين بالتوراة.

نتيجة انحراف كل من المسلمين واليهود عن كتابيهما (القرآن والتوراة)،

جعل الله ما بينهما «تدافعا» حتى يعود كل منهما إلى مرجعيته الإلهية كما هي في حقيقتها لان الله اتخذ منهما قاعدتين بشريتين لارساء كلمته في الارض.

واتخاذ الله لقاعدتين بشريتين وليس قاعدة بشرية واحدة ـ كما كان يأمل الإسرائيليون ـ هو للحد من استشعار أي من القاعدتين. إن التفويض الإلهي مناط بها تحديدا لمميزات ذاتية فيها، فالتفويض لا يكون إلا عبر الالتزام بالنهج الإلهي نفسه. ثم جعل «التدافع» بين القاعدتين في حال انحرافهما. وكل منهما يتطلع إلى وعد الله له غير أن ذلك لا يتم إلا بشروط العودة إلى المنهج الإلهي.

لهذا فإن هذا الصراع العربي الإسرائيلي لا يؤرخ له بقيام إسرائيل في عام ١٩٤٨ ولا بوعد بلفور عام ١٩١٦ولا بمؤتمر بازل عام ١٨٩٧. إنه تدافع بادئ منذ اربعة عشر قرنا خلت وتمتد خلفيته إلى خمسة وثلاثين قرنا خلت. وهناك مكامن فيه لم تظهر بعد حتى يتحقق الوعد الثاني في: ﴿ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا* إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا* عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا﴾ (الاسراء / ٦ ـ ٨).

ومن بعد تلك الجولة النهائية في الدنيا (وعد الآخرة ـ الثانية) حيث التدافع، فالآخرة بعد الدنيا لا تدافع فيها ـ والوعد الثاني هو بعد نهاية الوعد الأول حيث كان إجلاؤهم عن المدينة في مقدمة سورة الحشر. وليس سبيهم لبابل «الوثنية» سنة ٧٢١ ق. م على يد الآشوريين، حيث لم يكونوا عبادا لله والقرآن يقول «عبادا لنا».

حينها لا تكون الغلبة العربية الاسلامية غلبة «قومية» ولكن ارتباطا بمنطق مسؤولية الاصطفاء والارتباط بمنهج الكتاب الكوني، باتجاه التفاعل مع كل الانساق الحضارية والديانات المختلفة والمناهج المعرفية لاستيعابها وتجاوزها

باتجاه «الهدى ودين الحق». وقد محور الله هذا الخلاص الانساني بدلالة «الهدى ودين الحق» في السور الثلاث التي ضمنها النبوءة في (التوبة) و(الفتح) و(الصف): ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون * هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة / ٣٢ ـ ٣٣).[٦١]

وكذلك: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾ (الفتح / ٢٨).

وكذلك: ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون * هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (الصف / ٨ ـ ٩).

فالتدافع لا ينتهي بنصرة العرب والمسلمين على ما هم عليه اليوم، ولكن بعد متغيرات جذرية في مفاهيمهم ليحملوا القرآن على نحو منهجي معرفي جديد، وبعد أن يفرض عليهم «الضغط» الإسرائيلي وبعد أن تفرض عليهم «هيمنة» العولمة الأمريكية ما يجعلهم يغيرون ما بأنفسهم.

قد طبعت منظمة الجهاد الإسلامي بحياة الشهيد (فتحي الشقاقي) كتابي «العالمية الإسلامية الثانية» داخل الأرض المحتلة، غير أن العديد من أعضاء منظمة الجهاد قد ركزوا على الصفحات الخاصة «بالتدافع» وليس على «المنهج المعرفي».

ويظل الإنذار الإلهي الأخير قائما: ﴿إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير﴾ (التوبة / ٣٩). وكذلك ﴿ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ (محمد / ٣٨). ويرتبط تحول الله إلى من يحبهم بسلب النعم وبسلب ما

أعطى لمن كانوا ممن عهد إليهم بالكتاب وحملهم مسؤولية الذكر، فحملوه كالحمار يحمل أسفارا.

إشكالية «واعظي» و«كمال عبد اللطيف»:

كيف يكون الجمع بين «شكل» الحكم الديموقراطي الليبرالي العلماني المدني و«نظام» الحكم الإسلامي ؟

إن النظام الإسلامي بالكيفية التي أوضحناها والمفارقة لما كان من مفاهيم تراثية (أيديولوجية) والذي اعتمدنا في تبيانه على نصوص القرآن بقراءة منهجية معرفية (أبستمولوجية) معاصرة أوصلتنا إلى ما دس سالفا على شرعة «التخفيف والرحمة» بتكريس «شرعة الأصر والأغلال».

وتبيان أن «الشورى» الإسلامية لا تنفك لزوما عن قاعدة أولي الأمر «منكم» التي تنفي الاستعلاء الطبقي والكهنوتي «فيكم» والتي تنفي التسلط الفوقي «عليكم» وانها تفرض المساواة بين الناس.

وأن الحرية «مبدأ تكويني» في جبلة الخلق الإلهي للإنسان المزود بقوة الوعي الثلاثي «السمع والابصار والأفئدة». وأن شرعة السيف والاكراه مناطة «بالأمة الوسط» ضمن مرحلة تشكيلها ما بين أرض الحرام والأرض المقدسة وفق خصائص الحقبة النبوية الشريفة وما كان فيها من «تدخل إلهي غيبي» وليست مبدأ «مطلقا».

وأن النظام الإسلامي يعتمد نهج «الحاكمية البشرية» عبر «الكتاب» وليس على ما كان على الإسرائيليين اليهود من «حاكمية إلهية» أو «حاكمية استخلاف».[٦٢]

إن الإسلام ـ وهو أرفع درجة من الإيمان ـ (مراجعة: العالمية ـ المجلد الثاني ـ ص ١٨٥) ـ متنزل من عالم «الأمر الإلهي» وليس «عالم الإرادة» الإلهية التي

تستوجب «الحاكمية الإلهية» و«حاكمية الاستخلاف» والتوطن في «الأرض المقدسة». وقد حددت أواخر آيات سورة النمل خصائص هذا الارتباط بعالم الأمر الإلهي المنزل: ﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين* وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين* وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون﴾ (النمل / ٩١ ـ ٩٣). فهنا «بلدة محرمة» أرقى من أرض مقدسة، و«إسلام» أرقى درجة من «الإيمان»، وقرآن يتسع للكون كله وأرقى درجة من «كتب العهد».

لهذا أطلقت حرية الإنسان للتعامل مع الكتاب فأصبحت الحاكمية «بشرية» مصدرها «عالم الأمر الإلهي» إنما أمرت أن أعبد وقاعدتها «عالم المشيئة» بكل ما فيها من ضوابط القوانين المشيئة للوجود وكيفما يدركها العلماء، وكيفما يتعامل معها الإنسان.

فالعلاقة هنا مع الله علاقة «غيبية» وليست «حسية» شأن ما كانت عليه التجربة اليهودية من شجرة ملتهبة، وعصا لموسى يضرب بها الحجر والصخر أو ما كان لداود وسليمان من تسخير للحديد والجن والطير.

فالله لم يدرج هذه الظواهر بمنطق اسطوري وإنما للدلالة على خاصية حاكمية الاستخلاف، فالمستخلف يفوضه من استخلفه ـ وهو الله ـ ببعض من قوته وإلا فقد مقومات الخلافة.

لهذا أصبحت المعادلة الإسلامية (الإنسان ـ الكتاب) وانتهت إلى: ﴿فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين* وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون﴾ (النمل / ٩٢ ـ ٩٣).

فالديانات المرتبطة بعالم «الإرادة الإلهية» تستوجب الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف والتدخل الإلهي المنظور، أما تلك ـ المرتبطة «بعالم الأمر

الإلهي ـ وليس غير الإسلام ـ فإنها ترتبط بحاكمية البشر لأنفسهم وفق فهمهم للكتاب وبملئ عقلانيتهم وحريتهم، وبالكيفية التي يحددون بها «شكل الحكم». أما القرآن فإنه بمنحهم «المنهج» ويصبح التدخل الإلهي هنا غيبيا غير منظور كتنزلة ملائكة بدر مثلا: ونصرة الله لبنيه غيبا.

بما بيناه وأوضحناه في كل ذلك وغيره كان يفترض أن يتوصل المفكرون الإسلاميون والمجتهدون في السابق واللاحق إلى «شكل» للحكم يجسد طبيعة هذا النظام للحكم. غير أن الذي حدث ويحدث هو «نقيض» كل ذلك. إذ افتقرت هذه «المنظومة المتكاملة» التي طرحناها إلى«الشكل الدستوري» الذي يجسدها وإلى «الآليات» السياسية التي تكفل تطبيقها، واتخذت كافة الأنظمة السياسية مسارا خارج هذه المنظومة. فقد استخلف أبو بكر عمرا، وضيق عمر نطاق الشورى وأولي الأمر وحصرها في عشرة اختاروا عثمان. ولم يستجب عثمان لآراء معارضيه فكانت بدايات «الفتنة». واستجاب علي لتحكيم «صفين» على يدي رجلين حيث لا مؤسسات ذات مرجعية شورية. أما الخلفاء من بعد علي فقد تحولوا إلى آحادية وملك عضود وأشاعوا مفاهيم «الجبر» و«الحاكمية الالهية» ليبرروا بها حكمهم التعسفي المطلق، واتخذوا من «الجهاد» تبريرا للتوسع خارج دائرة «الأمة الوسط».

واتخذوا من مبدأ «الجزية» مطية لنهب الكتابيين من نصارى ويهود في حين أن الجزية لا تطبق إلا على «المرتد» من أهل الكتاب الذين أنكروا الإيمان بالإله واليوم الآخر واستحلوا ما حرم الله. ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (التوبة / ٢٩). أما الكتابيون الذين لم يرتدوا عن دينهم فلا تؤخذ منهم جزية عن يد وهم صاغرون وإنما تسري عليهم أحكام الخراج و«العشور» وما تقرره الدولة من مداخيل.

ويفيدنا الدكتور «نزيه حماد»[٦٣] باختلاف الفقهاء حول تحديد معنى الجزية:

«الجزية في اللغة مشتقة من الجزاء والمجازاة. قال ابن الأنباري: هي الخراج المجعول على أهل الذمة. وقد اختلف الفقهاء في حقيقتها، فذهب الشافعية والحنابلة إلى أنها: المال المأخوذ بالتراضي لإسكان أهل الذمة في دار الإسلام، أو لحقن دمائهم وذراريهم وأموالهم، أو لكف المسلمين عن قتالهم. سميت بذلك لأنها جزاء تأمينهم وعصمة دمائهم وعيالهم وأموالهم أو تمكينهم من سكنى دار الإسلام.

وذهب الحنفية والمالكية الى انها أعم من ذلك، وأن المراد بها: كل ما يؤخذ من أهل الذمة، سواء أكان موجبها القهر والغلبة وفتح الأرض عنوة، أو عقد الذمة الذي ينشأ بالتراضي.

هذا، وإن الفقهاء يطلقون اسم الجزية على المال المأخوذ منهم وعلى العقد وعليهما معا».

أما شرعة السيف فقد أمضيت على «المشركين» في الجزيرة العربية حيث مرتكز الأمة الوسط، ودمغوا «بالنجاسة» وهي ذات دلالة معنوية غير مادية، فالقرآن لم يستخدم النجاسة إلا للشرك، ومد الفقهاء مفهومها إلى «مني» الإنسان، في حين أن هذا المني هو من امشاج نطفة مكونة للتخليق الإنساني نفسه، فيكون بدن الإنسان في أصله نجسا تبعا لهذا المنطق، فالغسل بعد الجماع ليس مصدره النجاسة ولكن «التطهر» من الإفرازات، فهناك خلط شديد بين مفهوم دواعي «الغسل» بعد «الجماع» أو «الغائط» ومفهوم التطهر بعد «الجنابة» والتي لا علاقة لها «بالجماع» و«الغائط» وإنما علاقتها «بالتبول» و«التبرز» ومفهوم «النجاسة» التي وردت متعلقة بالمشركين ولمرة واحدة فقط في القرآن، كالخلط تماما بين «الخمار» و«الحجاب» و«الزينة» و«الحلي». وهناك خلط في أمور كثيرة.

يبقى القول أنه لا جزية على مؤمني أهل الكتاب، وشرعة السيف قاصرة على المشركين في إطار قاعدة التأسيس. ﴿ياأيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم﴾ (التوبة / ٢٨).

خيارات التجربة الغربية بين الشكل والمضمون:

جاءت التجربة الأوروبية بالحل «الرشدي»، ولكن على مستوى «الشكل الدستوري والسياسي» وليس «المضمون الفلسفي». جاءت بالآليات التي تتسق «أدائيا» مع طبيعة «النظام» الإسلامي الذي أوضحناه.

فأصبح التنازع بيننا كإسلاميين والتجربة الأوروبية هو على مستوى المضمون، فالتجربة الأوروبية حولت «الحرية» إلى ليبرالية مفتوحة تكاد تقفز ممارستها فوق شرعة الزواج والعائلة، والإسلام ينبني اجتماعيا على الخطاب «العائلي» وليس الفردي وفي ما يقارب ٨٠٪ من آيات التشريع ولهذا كانت عقوبة «الجلد» فالزنا هدم للأساس العائلي وضوابطه حيث تحول الجنس Sex إلى Gender.

كما بوتقت التجربة الأوروبية والأمريكية بالذات الإنسان في «دهرية» ضيقة بمعزل عن الرؤية الكونية للإنسان وامتداده السرمدي ما قبل الحياة وما بعد الموت. ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ (البقرة / ٢٨) ـ وقصرته على ثنائية (الإنسان والطبيعة) دون البعد الإلهي الثالث في التكوين وهو «البعد الغيبي» الذي ترتبط به هوية الإنسان ووجوده ومصيره ككائن مطلق في كون لا متناه في الكبر ولا متناه في الصغر. ﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير * لخلق السماوات والأرض أكبر من

خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (غافر / ٥٦ ـ ٥٧).

وأسست التجربة الأوروبية الديموقراطية على «تقنين» الصراعات وليس على إلغاء الصراع «بالمنطق الإسلامي ضمن ضرورة دخول الناس إلى السلم كافة [٦٤]، فكرست «الدعاوى» السياسية التي تتخذ معبرا عبر الانتخابات للسلطة ثم يكون إهلاك الحرث والنسل. ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام* وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد* وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد* ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رءوف بالعباد* ياأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ (البقرة / ٢٠٤ ـ ٢٠٨). أما العلمانية فهي قائمة على منع تسييس الدين ولكن دون نفيه من المجتمع، ومشكلتها ليست مع الدين ولكن مع الذين ينسبونه لفرض «الحاكمية الإلهية» واللاهوت. ولا شأن للإسلام بهذه الحاكمية الإلهية ولا باللاهوت الذي يفضي إلى محاكم التفتيش وأحكام الردة والتكفير.[٦٥]

قد أسست التجربة الغربية مفاهيم «المجتمع المدني» ومؤسساته كترياق مضاد حتى ضد مثالب الممارسات الديموقراطية بمنطق «الأغلبية» فأوجدت ضمانات أكثر للإنسان لضبط الديموقراطية نفسها. فالديموقراطية دون مؤسسات المجتمع المدني يمكن أن تفضي لاغتيال حقوق الإنسان فيما سنوضحه عن التجربة السودانية وسقراط الذي شرب السم.

لو استطعنا تخليص الآليات الغربية من مثالبها، وكذلك تخليص المفاهيم الاسلامية من مثالبها، يمكن الأخذ بآليات «شكل» الحكم الديموقراطي الليبرالي العلماني المدني وتفعيل هذه الآليات إسلاميا.

خصوصا وأن الانظمة الاسلامية الراهنة، سنية كانت او شيعية تقف حائلا

دون الفكر والاجتهاد، ولا أريد أن أعطي «أمثلة» فأصبحنا نعيش ما بين «الاستبداد من فوق» و«الأصولية من تحت» حتى رأى البعض أن الخلاص في «العولمة الامريكية» دون إدراك لطبيعة هذه العولمة ومثالبها.

قد رفض الدكتور «كمال عبد اللطيف» [٦٦] من قبل توفيقية «خير الدين التونسي» ما بين الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية، فللشورى منظومة مرجعية «شرعية إسلامية» تستدعي معها كل مكوناتها، وللديموقراطية بنائيتها المفارقة، فالتونسي ـ في رأي عبد اللطيف يحطم نسق المرجعيتين معا «وكان بإمكان» عبد اللطيف «وهو يملك القدرات الفلسفية والمنهجية أن يعيد قراءة الإسلام نفسه وبنهج جديد، إذن لاكتشف المقاربة ولكن على غير طريقة «التونسي»».

وعانى أحمد واعظي [٦٧] الأمرين وهو يتطلع إلى الديموقراطية والحرية والمجتمع المدني، فهو يقارب من جهة ويحذر من جهة أخرى. وهكذا كتب: «لا يترقب في المجتمع المدني أن يكون للدين أي حضور وحاكمية في الميادين المختلفة، وإنما الميزان لحضور واقتدار الدين فيه مرتبط بمدى نشاط الجماعات الدينية وتأثيرها على الأذهان العامة. المجتمع المدني هو ميدان منافسة للفئات والأفكار والعقائد، وفي هذه المنافسة لم يجر أخذ أي امتياز خاص لأي فكر أو مبدأ ومذهب خاصين بنظر الإعتبار، وكل الأفكار والمدارس والعقائد لديها مجال للمواجهة والمنافسة في ظروف متكافئة. ووفقا لذلك ففي ظل توسعه النشاط الاجتماعي يظهر النجاح والحضور الفعال في اجتذاب الأذهان العامة من خلال الفئات والتشكلات الدينية والتي يمكنها أن تجعل عملية وضع البرامج والسياسات واتخاذ القرارات متأثرة بالتعاليم والمبادئ الدينية، وبالتالي فإن مساحة تدخل الدين في الساحة الحكومية والسياسية لن يكون ميسرا إلا في إطار ميدان المنافسة والمماسكة هذا، لا أن هناك حق أولوية

للدين في هذا المجال من دون مثل هذه المنافسة. إنه لمثير للتعجب أن تعتبر أطروحة المجتمع المدني لدى بعض المدافعين عنها مقوية لموقع الدين في المجتمع: «إن المجتمع المدني ليس بمثابة أمل غير قابل للحصول، بل هو ـ كإنجاز بشري ـ أمر مطلوب نسبيا. إن هذا الإنجاز البشري ليس فقط لا يتعارض وأي تفسير للدين وإنما يمكن القول بأنه أساس محكم للتدين الواقعي لدى أفراد وآحاد المجتمع».

يشتمل هذا الكلام على خطأين في رأي «الواعظي»:

أولا: بالرغم من أن المجتمع المدني يعطي مجالا لحضور الدين في المجتمع ـ وليس لديه عنصر مواجهة معه ـ إلا أن هذا لا يعني توافق أيِ تفسير للدين مع المجتمع المدني، فهناك تفاسير للدين لا تحتمل التعددية الأخلاقية والسياسية للمجتمع المدني كما ولا تحتمل الشكاكية الأخلاقية وتريد الحاكمية للتعاليم والنظام الأخلاقي والقيمي الديني في ساحة المجتمع. ومن هنا فالصحيح أن يقال: «المجتمع المدني ليس محاربا للدين وهو منسجم مع بعض تفاسيره» لا أن أي تفسير للدين يتقبل المجتمع المدني بكامل هويته. ويقصد واعظي ـ الوضعية والإباحة الليبرالية وقد حددنا موقفنا منها.

ثانيا: إن فكرة المجتمع المدني«محايدة» فيما يتعلق بمسألة تقوية الدين وعدم تقويته، فالمجتمع المدني وبالإتكاء على لزوم التعددية في الساحات المختلفة يهيئ فقط أرضية مساعدة لطرح أي نوع من التوجهات والعقائد كما يعطي الحق في إرضاء الرغبات وملاحقة المنافع المختلفة. فكما أنه يمنح الدين والجماعات الدينية مجالا فهو يؤمن أيضا الأرضية للتوجهات والعقائد غير الدينية بل وحتى المضادة للدين. وبناء عليه لا يصح أن نحسب الحيادية على أنها تهيئة للأرضية وتحكيم لمباني الدين والتدين.

لا زال «واعظي» يعيش حالة التذبذبات ولعل لمشكلة «أغاجاري» المفكر

الإصلاحي في إيران والذي أراد البعض الحكم عليه بالإعدام صداها في دماغه، وقد ظهر من بعد ذلك صراع المحافظين القابضين على المحاكم الشرعية والإصلاحيين وانعكس على احتجاجات الطلاب.

يدرك «واعظي» فيما كتبه الخصائص الإيجابية للمجتمع المدني، بل إنه خير من كتب في هذا الموضوع بعد الدكتور «علي حرب»، غير أن خلفية الواعظي الأيديولوجية تحول بين نفسه وعقلانيته، فلو أعاد «واعظي» التفكير بطريقة منهجنا لأصبح أكثر ارتباطا بالمجتمع المدني كضمانة للديموقراطية وحرية الإنسان، ويبقى بعد ذلك أن يمارس المسلمون التأثير على كل المجتمع وعلى السلطة بمنطق الحوار والمثاقفة وليس الإكراه والجبرية.

فما المانع أن يمارس المسلمون تأثيرهم وفق ضانات التعبير والحرية حتى في إطار الشورى والديموقراطية ؟

فرفض المجتمع المدني يصدر عن أيديولوجية وليس عن معرفية قرآنية ويصدر عن تخوف من طرح الاسلام للمناقشات العقلية في اطار التعدد والتنوع الفلسفي.

المجتمع المدني والديموقراطية(ديموقراطية المجلسين):

ليس من ضمانة للديموقراطية، وبالذات في المجتمعات المتخلفة اقتصاديا واجتماعيا وفكريا (مرحلة ما قبل الصناعة) والتي تهيمن عليها الولاءات الطائفية والعشائرية سوى الحضور الدستوري الفعال لمؤسسات المجتمع المدني وقواه الإجتماعية الحديثة.

قد نعلم وبالإحصائيات التي تميز بين المجتمعات الريفية التقليدية والمجتمعات الحضرية، والتي تستخلص من بياناتها حجم القوى الاجتماعية الحديثة داخل المجتمعات الحضرية أن نسبة هذه القوى إلى كلية المجتمع ربما

لا تتجاوز ١٧ إلى ٢٠ ٪ في أحسن الحالات.

فهذه القوى الاجتماعية الحديثة «المدنية» مهزومة حتما في أي مباراة ديموقراطية مع القوى التقليدية بمنطق الصوت الواحد للناخب الواحد والتي تحكم بمنطق «السلطة المطلقة = الأغلبية» وبتجاوز حتى لمضامين الدستور.

هنا ليس سوى قوى «المجتمع المدني الحديث» لضبط الإيقاع الديموقراطي حفاظا على حرية التعبير وعلى المسار الديموقراطي نفسه.

فقوى المجتمع المدني تحتاج لتكريس مؤسسة دستورية خاصة بها توازي الهيكل النيابي الانتخابي الذي تغمره القوى التقليدية بأغلبيتها الميكانيكية في المجتمعات المتخلفة.

فالمطلوب في هذه الحالة تأسيس النظام الديموقراطي على مجلسين: مجلس نيابي على قاعدة الصوت الواحد للناخب الواحد ويناط به «حق التشريع» لأنه يمثل الشعب ـ ولكنه في الواقع ـ يمثل القوى التقليدية ولا يمكن الاحتجاج على قراراته ديموقراطيا ومن هنا تبرز الانقلابات العسكرية.

فلتفادي المواجهة بين قوى المجتمع المدني الحديث والقوى التقليدية ذات الأغلبية الميكانيكية يلزم إعطاء دور دستوري لقوى المجتمع المدني تجنبا للانقلابات وتكريسا للمسار الديموقراطي، وينتهي هذا المنطق بتأسيس مجلس دستوري مواز للمجلس النيابي يضم «القوى الفئوية» في المجتمع من نقابات واتحادات وجمعيات ذات ثقل اجتماعي مدني وليس مجرد لافتات وملصقات.

مهمة المجلس الفئوي المدني ترتبط «بحق النقض» لما تصدره الأغلبية التقليدية في البرلمان من قرارات تكون مضادة لأصول الديموقراطية حين تجهض حرية التعبير وتغتال حقوق الأفراد والجماعات والمؤسسات.

لهذا وأمام الأزمات المتكررة في السودان، نتيجة لهيمنة القوى التقليدية باكثريتها الطائفية والريفية على البرلمان واتخاذها من آلية الانتخاب

الديموقراطي مطية للوصول إلى «السلطة المطلقة» واغتيالها للديموقراطية دعوت لضرورة قيام مجلس دستوري فئوي مواز يكون له «حق النقض» وبأغلبية الثلثين[٦٨]. فمهمة قوى المجتمع المدني أن تستنفر كل فعالياتها الفئوية في مختلف المساحات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة التي تسيطر عليها لفرض مجلسها الموازي على البرلمان التقليدي.

زيف الديمقراطية والقضاء الأثيني: لماذا رفض سقراط «الاستئناف» وشرب السم؟!

يتغنى كثير من الناس، إلى يومنا هذا، بديمقراطية أثينا اليونانية القديمة حوالي القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد بوصفها «النموذج الأرقى»: للشورى / وتبادل الرأي/ وتداول السلطة.

غير أن هؤلاء لا يتوقفون لدى الحكم القضائي الصادر بحق أحكم حكماء اليونان وهو «سقراط» (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م) بشرب السم إلى الموت. ولم يكن مصدر الحكم على سقراط هو سخريته من «آلهة» اليونان، فكثيرون قد سخروا منها دون أن يحكم عليهم، بل أن مصدر الحكم هو إدانته «لسلطة الرعاع» و«مرجعيتهم» الدستورية باسم الديمقراطية.

فديمقراطية أثينا لم تكن تقوم على «المساواة السياسية» بين مواطنيها البالغ عددهم (٤٠٠) ألف ـ أربعمائة ألفا ـ فمن أصل هذا العدد هناك حوالي ثمانين ألفا من «العبيد» المملوكين كسلع وأدوات «آدمية» لطبقة كاملة من التجار ومالكي السفن. وهناك من وفد إلى المدينة واستقر بها، جيلا بعد جيل، وليس من حقه المشاركة في «الأكسيليزيا» أي «الجمعية العامة» ـ فهؤلاء يماثلون (البدون) في الكويت ـ والتي تقتصر عضويتها على «المواطنين الأحرار» وحتى هؤلاء من المواطنين الأحرار الذين يبلغ عددهم (١٥٠) ألفا لم تكن سوى قلة

منهم قادرة على المشاركة.

لهذا تحول النظام السياسي للحكم في أثينا إلى «نظام فوضوي» يسيطر عليه«الرعاع«باسم الاستحقاق الديمقراطي والمواطنية الحرة، حتى أن المحكمة العليا «الديكاستيرا» كانت تتألف من أكثر من ألف (١٠٠٠)عضو، وكل عضو قاض، ويتم اختيار هؤلاء تبعا لقائمة «المواطنين الأحرار» وتبعا للتسلسل الأبجدي في الأسماء. وقد سخر أحدهم من ذلك النظام القضائي وبرره بقوله: «قضاتنا يبلغون الألف حتى تتعذر الرشوة».

أصدرت المحكمة العليا «الديكاستيرا» حكمها بالأعدام على سقراط، لأنه «إصلاحي» أكثر من اللازم و«يفسد أفكار الشباب خاصة» بنقده لنظام الحكم من جهة وآلهة اليونان التي تنسب لها «العصمة» من ناحية أخرى.

وكما جرت العادة فهناك «استئناف» مسموح به للمحكوم عليهم قبل تجرعهم السم، وقد حاول «كريتو» المكلف بإعداد السم لسقراط دفع سقراط لالتماس الاستئناف، غير أن سقراط قد رأى في طلبه الاستئناف «إعترافا بشرعية نظام حكم الرعاع» في «الديكاستيرا» فرفض ذلك وتجرع السم.

لم تكن مشكلة النظام اليوناني مع الذين ينتقدون الآلهة بل أكثر مع الذين ينتقدون «النظام»، فكثيرون كانوا ينتقدون الآلهة حتى من قبل سقراط وأثناء حياته وبعدها ولم تصدر بحقهم الأحكام، مثال «أنتيثيناس» و«أربستيبيوس» وليس انتهاء بمادية «ديمقرطيس» والذي قال بأنه لا يوجد في الحقيقة شيء في هذا الكون سوى «الذرات والفراغ»! ولكن العقوبة سرعان ما تسلط على من ينتقد «النظام»، والمحكمة العليا «الديكاستيرا» بالذات وقضاتها «الألف» الذين كانوا يصادرون حتى قرارات «الأكسيليزيا» أو «الجمعية الوطنية» أو مجلس «الشورى» أو «البرلمان».

مجتمع الطاعة والعبيد:

بمعزل عن الدعاوى الديماغوغية الغوغائية التي اكتسبتها زورا الديمقراطية اليونانية ومجالسها «الشورية» فقد كان قيام المجتمع الأثيني على «الطبقية» (أولي الأمر فيكم) واضطهاد «ثمن» عددية السكان من العبيد هو «الأساس الأيديولوجي» للاستبداد السياسي ومصادرة الآخر، تعبيرا ورأيا.

فليس المهم هو «الشكل» الشوري للأنظمة السياسية ولكن المهم هو «الأساس الأيديولوجي» الاجتماعي والمفهومي الذي تبنى عليه، و«نوعية» القائمين على «أمر النظام»، فالأساس الأيديولوجي الأثيني كان «عبوديا» يفرض الطاعة ويفترضها على أحراره «أيديولوجيا» كما على عبيدة «طبقيا» ولهذا تجرع سقراط السم ورفض «الاستئناف». لهذا قلنا بضرورة ايجاد دور دستوري للمجتمع المدني.

بالطبع هناك سوابق لديموقراطية المجلسين، ففي بريطانيا مجلس للعموم ومجلس للوردات، وفي أمريكا مجلس للنواب ومجلس للشيوخ، غير أن تكوين المجلسين «اللوردات» في بريطانيا و«الشيوخ» في أمريكا لا يؤديان أهداف المجتمع المدني إن لم يكونا يناقضانه، لهذا لا يمكن استعارة هذه الثنائية في مجتمعاتنا التي تحتاج ديموقراطياتها إلى دور فعال للمجتمع المدني.

وقد كان السودان يحكم وفق دستور ١٩٥٦ م (المؤقت) بمجلسين للنواب والشيوخ غير أن القوى الطائفية والتقليدية ما لبث أن انقلبت على هذا الدستور وألغت بأغلبيتها الميكانيكية وسلطتها «المطلقة» ـ «فوق الدستور» هذا المجلس لأن المادة ٤٤ من الفصل الخامس تجيز لمجلس الشيوخ «حق رفض مشاريع القوانين التي يجيزها مجلس النواب» وقد ألغي هذا المجلس فقط لان لديه صلاحية مراجعة قرارات البرلمان، ثم دخل السودان في متاهات دستورية وصلت إلى «تشريع لاهوتي» طرد بموجبه نواب منتخبون من داخل البرلمان بعد

اتهامهم بالإلحاد، فعدلت مادة مؤهلات العضوية رقم (٤٦) والتي تكفل حرية تكوين الأحزاب والهيئات لتقيدها إلى الإيمان بالله وذلك بتاريخ ١٩٦٥/١١/١٨ م وطرد بموجب ذلك أحد عشر نائبا منتخبا بتاريخ ١٩٦٥/١٢/٨ م وحين أصدرت المحكمة العليا قرارها القاضي ببطلان هذه الإجراءات البرلمانية التعسفية بتاريخ ١٩٦٦/١٢/٢٢ م وهي الجهة المناط بها تفسير الدستور رفض مجلس الرئاسة الحكم وأصدر بيانا بتاريخ ١٩٦٧/٤/١٩ م يدين فيه حكم المحكمة العليا مما دفع رئيس القضاء لتقديم استقالته بتاريخ ١٩٦٧/٥/١٧ م وهكذا فتح الطريق لانقلاب نميري في ١٩٦٩/٥/٢٥ م وقد قيل أنه انقلاب ضد «الديموقراطية» وفي الحقيقة كان انقلابا ضد «النيابة الريفية التقليدية» ولكنه كان البديل الأسوأ في تاريخ السودان كله.

فضمانة الديموقراطية هي في وجود المجلس الفئوي الموازي الذي يملك صلاحيات النقض لمثل ما صدر من قرارات لاهوتية، وحفاظا على الديموقراطية نفسها ولا زال هذا موقفي حتى اليوم.

إن عصرنا الراهن ــ كما ذكرنا ــ هو عصر الدولة «الوطنية» وليس «الثيوقراطية»، وهو عصر آخذ بالتعددية والاحتكام للرأي في نطاق الحرية. وحين بشر الله بظهور «الهدى ودين الحق» فإن البشارة اتجهت الى «المنهج الفكري» ـ الهدى ودين الحق ـ ولم يستخدم الله اظهار «الاسلام» مع ان الهدى ودين الحق يستند الى الاسلام وكونية القرآن فليس من هدى ودين للحق خارج القرآن كما بينا في اسلامية المعرفة.

لم يشر الله لهذا الاظهار رجوعا الى الجهاد وشرعة السيف التي شرحنا إطارها في تشكيل «الأمة الوسط» وإنما جعلها جدالا وحوارا مع كافة المناهج المعرفية والأنساق الحضارية، كما أوضحنا في سورة (التوبة ـ الآيتان ـ ٣٣/٣٢ ـ ج ١٠) وفي (الفتح ـ الآية ـ ٢٨) وفي (الصف ـ الآيتان ٨ و٩).

لم يقل الله ليطفئوا نور الله بغزوهم واسلحتهم وإنما بأفواههم إشارة إلى الفلسفات والأفكار، فالمدافعة هنا بالمنطق والحجة بعد انقضاء مرحلة النبوة والرسالة الخاتمة وشرعة السيف في الأمة الوسط.

والحوار يحتاج إلى حرية ومجتمع مدني إذ أن أولى الضرورات ومن قبل الحوار مع الآخرين تأسيس القواعد المنهجية الجديدة لاعادة فهم الدين نفسه وتحديد خطابه في موازاة مجتمع يأخذ بضوابط المنهجيات المعاصرة. فالمطلوب هو إعادة قراءة التراث وتصحيحه، وإعادة قراءة منهجيات الغرب، وبذلك يكون حوار «الأفواه والألسنة والعقول» لاظهار الهدى ودين الحق.[٦٩]

كان بإمكان الله أن يقول «إظهار الإسلام» ـ ليظهر الإسلام على الدين كله، فالإسلام هو دين الحق. ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ (آل عمران / ٨٥). وكذلك: ﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ (النساء / ١٢٥). وكذلك: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾ (المائدة / ٣). هذا هو منطق الكتاب إلا أن يريد البعض المزايدة على الكتاب فقد أراد الله التوجه نحو «المنهج ـ الهدى ودين الحق» وليس نحو المسمى وذلك لتجاوز العصبويات الأيديولوجية التي تقود إلى صدام الحضارات وصراع الديانات ومن هنا طرحنا «الرؤية الكونية» و«الجدلية الثلاثية ـ الغيب والانسان والطبيعة» كمرادف فلسفي «لاسلامية المعرفة»، وبينا بذات الوقت ضرورة المرجعية القرآنية ككتاب كوني مطلق معادل لمطلق الانسان وللوجود الكوني وحركته.

فاسلامية المعرفة «مرحلة» يستوثق فيها المسلمون من دينهم «الاسلام» ولكن من بعد إعادة القراءة، ثم تكون مدخلا عالميا للهدى ودين الحق كمنهج كوني.

إلا أن يعمد الله لاستبدال هذه الأمة بغيرها كما هدد الأميين العرب حيث تباطأوا عن «النفرة». كما هدد السيد المسيح عيسى بني اسرائيل حين ادعوا أن الله لهم من دون الناس لأنهم أبناء ابراهيم فقال لهم إن الله قادر على أن يخلق من الحجارة أبناء لابراهيم.

فالحوار هو مدخل اسلامية المعرفة وليس الجهاد، كما أن اسلامية المعرفة لا تدمغ أي مسلم بالتكفير أو التجهيل، بل ولا تدمغ يهودي أو نصراني بذلك، فالله ـ نفسه ـ سبحانه وتعالى قد عاتب النصارى واليهود على تكفيرهم بعضهم لبعض، مشيرا إلى أنهم يتلون الكتاب بما يمنع التكفير. ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾ (البقرة / ١١٣). وليس من دالة قرآنية على منع تكفير النصارى والمسيحيين أكبر من هذه الآية وخصوصا قد قارب الله بين منطق تكفيرهم لبعضهم ومنطق الذين لا يعلمون حيث قالوا مثل قولهم بأنهم ليسوا على شيء مطلقا.

وفي إطار هذه الآية «المحكمة» تتجه الادانة الإلهية لما اخذ من تحريف ودس على أصول التوراة والانجيل، فالادانة للتحريف وليس لأصل الايمان المسيحي واليهودي حيث الكفر «مبالغة» و«غلو». ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير﴾ (المائدة / ١٧). وكذلك: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون(٣٠)اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه

عما يشركون﴾ (التوبة / ٣١). فما اتوا به من «كفر»ضاهاه الله بميزان كفر مماثل إشارة إلى الذين قالوا إن الله ـ سبحانه ـ هو ذات المسيح وليس فقط ابنه. فاليهود قد بالغوا في التنزيه، والمسيحيون في التجسيد، في حين أن الله يرد التنزيه المطلق إلى «الذات الإلهية» و«عالم الأمر» إذ (ليس ـ ك ـ مثله شيء). فصفات الشيئية لا تنطبق على ذاته المنزهة. ولم تقل الآية: «ليس مثله شيئا» فيكون شيئا في ذاته ولكن لا مماثل له في شيئيته فأتى / بالكاف / ليس كمثله شيء. ثم استخدم «التشبيه» من عالم الصفات (وهو السميع البصير) وليس التجسيد، فالصفات هنا «مقدسة» ليست كصفات البشر من حيث السمع والإبصار ومن ذلك تكليم الله لموسى من وراء حجاب: ﴿فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى / ١١). وتكليم موسى: ﴿ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما﴾ (النساء / ١٦٤). فالتكليم قدسي لا يصدر عن «لسان» وكذلك الخلة في حال إبراهيم فهي قدسية ولا تعني «الحلول» في ذات إبراهيم. ﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ (النساء / ١٢٥).

فالذين يكفرون المسلمين الآن من غلاة الأصوليين والمتطرفين، ويدمغونهم كما يدمغون الحضارة الغربية (المسيحية والعلمانية) بالجاهلية، عليهم أن يعيدوا تدبر القرآن، فالنصارى على شيء من الايمان وما يغالون فيه هو كفر محدد، واليهود على شيء من الايمان وما يغالون فيه هو كفر محدد، والكفر مغالاة وظلمة عقل دامس، والأصوليون المتطرفون لو تدبروا القرآن لأدركوا أن فيهم كفرا وليس في الآخرين، فلا يبقى لهم من الإيمان إلا أنهم على «شيء» منه تماما كحال اليهود والنصارى. وبهذا «الشيء» الذي بقي للأصوليين من الإسلام نهرع الى محاورتهم إذا جنحوا للمنطق كما نحاور اليهود والنصارى حتى يظهر

الله الهدى ودين الحق على الدين كله.

ومع ضرورة التمييز القاطع بين «المشركين» وهم «نجس» وبين المؤمنين من النصارى واليهود الذين هم على «شيء» وإن لم يكن مطلقا. فقد ميز الله تمييزا قاطعا بين المؤمنين من الكتابيين وبين المشركين، وأدرج في طوائف المؤمنين الصابئة والمجوس: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾ (الحج / ١٧). وقدر الله أن يمد رحمته ومغفرته لكل من آمن ولو «على شيء» واستثنى المشركين فقط. ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما﴾ (النساء / ٤٨). وكذلك: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا۝ إن يدعون من دونه إلا إناثا وإن يدعون إلا شيطانا مريدا﴾ (النساء / ١١٦ ـ ١١٧).

مميزات المجلسين:

قد أوضحنا مأساة سقراط الذي اتهم بإفساد عقول الشباب وتنكره للآلهة فحكم عليه بالموت بتجرع السم، وقبل ذلك ورفض الاستئناف. ذلك كان حكم «أغلبية» ونهج «ديموقراطي» لهذا فإن الديموقراطية تحتاج إلى «ضمانة» تكفل حقوق الناس وحرياتهم وليس من ضمانة سوى قوة المجتمع المدني بالرغم مما ذكره «الواعظي» فمثالب «الواعظي» تكمن في عدم قدرته على رؤية الجانب الآخر في المنظومة الإسلامية المنهجية لنظام الحكم، إذ حاور مفاهيم المجتمع المدني تأسيسا على مفاهيم نظام الحكم الراهن في إيران.

والمشكلة نفسها تجاه المجتمع المدني والعلمانية قائمة في السودان، فالدولة السودانية ـ الآن ـ ثيوقراطية آخذة بمفهوم «الحاكمية الإلهية» ولا تمارس «حقوق

المواطنية المتكافئة دستوريا ـ وليس في دستورها الاسلامي نصوصا تكفل حق المعارضة والاحتجاج ـ و» مفهوم «أهل الذمة» راسخ في لا وعيها، فتصريحات السلطة السياسية عن «التعددية» تصريحات مموهة، ومبدأ الحرية يصطدم برؤيتها اللاهوتية الآحادية، غير أنها لا تحس بالمشكلة وضرورة طرحها كإشكالية كما يحس «الاعظمي» ولهذا طرحت «علمانية العاصمة القومية في السودان ضرورة إسلامية».

يختصم الفريقان ـ حكومة الانقاذ وحركة قرنق ـ على «علمانية» الخرطوم أو «تدينها» بوصفها عاصمة «قومية» حيث مرتكزات الدولة «الاتحادية» ومؤسساتها «الدستورية العليا».

بهذا المنطق يرى الدكتور «قرنق» أن تكون الخرطوم «ملكا للجميع»، وبما أن البعض من هذا الجميع من بين الجنوبيين خاصة غير ملتزم بالدين الإسلامي وشريعته فالمطلوب هو علمانية العاصمة الخرطوم بحكم «قوميتها».

وخلافا لهذا المنطق يرى فريق «الانقاذ» أن الخرطوم هي بالأساس «شمالية» بما يرادف «مسلمة عربية» أو حتى مسلمة عربية وإفريقية. وبالتالي لا مجال فيها للعلمانية، على أن يعيش فيها العلمانيون ولكن مع «مراعاة آدابها» وأن يمارسوا بحريتهم الكاملة ما يريدونه من العلمانية في عاصمة الجنوب «جوبا». فما يرفضه العلمانيون في السودان شمالا وجنوبا هو تطبيق الحدود وبالذات ما يختص منها بالجلد والرجم وقطع الأيدي والأطراف والتي بينا أنها حدود لا شرعية لها في الإسلام باستثناء جلد الزاني حيث يتعذر اثبات الزنا وحتى فيما نسب للرسول (زورا) من تطبيق لحد الزنا فإنما جاء نتيجة (اعتراف طوعي) ـ فيما يزعمون ـ للزناة وليس بالشهادة عليهم وهكذا كذبوا ولا زالوا يكذبون.

ويرفض دعاة العلمانية في السودان الأخذ بمرجعية الإنقاذ وأحكامه في الرقابة على «الفكر» و«السلوك العام»، ويتخذون ـ عوضا عن ذلك ـ من المواثيق

الدولية لحقوق الإنسان مرجعية لهم.

هؤلاء «يحييدون» الدين عن السياسة وليس عن المجتمع بمنطق الفيلسوف الفرنسي المؤمن «فولتير ـ ١٦٩٤ / ١٧٧٨»، فقد كان من أشد المؤمنين بالله ـ سبحانه، ومن أشد الناس خصومة للكتابات «الإلحادية» ولهذا قدم نقدا لكتابات «سبينوزا» التي «ألهت الكون» فاتهمه بالإلحاد السخيف في كتابه «الفيلسوف الجاهل».

غير أن فولتير كان يكره «الكهنة» وما وضعوه من «لاهوت» يخرق أبسط مقولات العقل، ولهذا قال قولته المشهورة: «إن اللاهوت هو ثمرة لقاء أول كاهن (محتال) بأول (أحمق) من البشر». ولهذا رفض القيام بطقوس «الاعتراف الكاثوليكي» لدى احتضاره بين يدي قسيس وأملى بدلا من ذلك العبارة التالية: «أموت على عبادة الله، ومحبة أصدقائي، وكراهية أعدائي، ومقتي للخرافات والأحكام والأساطير (الدخيلة) على الدين ـ الوفاة مع الورقة ـ تاريخ ٢٨ فبراير ١٧٧٨م. وبالطبع رفضوا دفن جثمانه في مدافن المسيحيين قبل عام من اندلاع الثورة الفرنسية.

تلامذة فولتير من مثقفي الشمال السوداني «يحيدون» الدين عن «السياسة» ولكنهم يبقون عليه في «المجتمع». وكذلك «قرنق» لا يستطيع منع «عبادة الأرواح والأسلاف» حتى في عاصمته العلمانية في «جوبا».

وهؤلاء خير من «الوضعيين» أو تلامذة «أوجست كونت ـ ١٧٩٨ / ١٨٥٧) الذي عمد «لطرد» الدين من «المجتمع» والعقل البشري وطرد كل تفكير ميتافيزيقي ورائي ما فوق الطبيعة، على أساس أن تطور العقل الإنساني ينتهي إلى «الوضعية» من بعد «الخرافة الدينية» ثم التأملات الماورائية في الطبيعة.

ليس في السودان تلامذة لأوجست كونت، وحتى الذين يدعون الشيوعية يصلون ويصومون، فالطبع يغلب التطبع، ومعظم الشيوعيين في السودان يذهبون

إلى الحج والعمرة بعد سن الستين، أو حين يتحولون إلى رأسماليين، فهم أقرب إلى الأخذ بمفهوم «جدل الواقع» في التناقضات والصراعات الاجتماعية منهم إلى «المادية الجدلية». وبالذات أمينهم العام الأستاذ «محمد إبراهيم نقد». وقد كان «عبد الخالق محجوب» الأمين العام السابق والذي أعدم إثر انقلاب ١٩ يوليو ١٩٧١ «مثقفا سياسيا» أكثر منه عقائديا (رحمه الله).

إذن ليس هناك رفض بمنطق العلمانية للدين في المجتمع، لا في العاصمة القومية الخرطوم، حيث يصلي الشيوعيون ولا حتى في «جوبا» حيث تسيطر روح الأسلاف وعبادة الأرواح.

ولكن الرفض وكل الرفض هو للكيفية التي «وظف» بها الدين «سياسيا وسلطويا»، بحيث تم تحويل الدين من كونه معرفة بالله ـ سبحانه ـ وبأحكامه وعبادة له، إلى «أيديولوجيا» مهمتها «السيطرة» على البشر من أجل «السلطة»، وتعبيد الناس للسلطة وليس الله ـ سبحانه وتعالى، وفرض أحكام الردة والتكفير وكل ما في الشرعة اليهودية من «إصر واغلال» على المسلمين.

فالصراع الحقيقي ليس بين العلمانيين والدين ولكنه صراع بين كل الناس وأولئك الذين تحولوا بالدين إلى أيديولوجية سلطوية يعبدون بموجبها الناس لهم. فالذين يؤدلجون الدين سياسيا إنما «يسلطنونه» ـ من تسلط ـ ويتحولون به إلى «أحكام سلطانية» تعزز حاكميتهم هم على حساب «حاكمية الكتاب ـ القرآن» المرتبطة بحاكمية البشر وحرية الرأي وتفعيل الوعي الثلاثي (السمع والأبصار والأفئدة). إذ دائما نجد التلازم الفقهي عبر التاريخ ما بين أدلجة الدين سياسيا لصالح السلطة وما بين الآخذ بشرائع الأصر والأغلال التي تضيق مساحات السلوك الاجتماعي والحرية العقلية بالنسبة للمؤمن، بحيث تفرض في النهاية الطاعة العمياء للأنظمة التي تتلبس الدين.

أمام هذا الواقع المرير الذي سكب فيه مداد الدين «الطاهر» في قارورة

الأيديولوجيا السلطوية «النجسة» فلا مهرب للعقلانية الإسلامية وتعبدها إلا إلى «العلمانية» و«الليبرالية» حيث «تحتمي» بهما من شرائع الأصر والأغلال. ولهذا فإن علمانية الخرطوم وليبراليتها «مخرج ديني» و«دار لجوء» لمن ينشدون «الهدي ودين الحق» وذلك بالرغم من مآرب بعض العلمانيين، والليبراليين لجعلها «مفسدة» والمجتمع المدني كفيل بتطويق مثل هذه النزعات.

بل إن شرائع «الانقاذيين» في الخرطوم، عدا كونها شرائع إصر وأغلال، فإنها شرائع لا تقر حتى «حقوق الاحتجاج» و«المعارضة» لكل ما يخالف رأيها فليس في الدستور «الإسلامي» السوداني مادة واحدة تقر «حقوق الاحتجاج»، عدا تحولها بالاقتصاد إلى «نهج ربوي» بمنطق «المرابحة»، وتحولها بحاكمية الكتاب القرآني إلى حاكمية «حزب» من فوقه«طبقة».

مقابل ذلك فالعلمانية خير وبركة ورحمة إلى أن يظهر الله ـ سبحانه ـ الهدي ودين الحق على الدين كله، وكفى بالله وكيلا.[٧٠]

قد قبل يوما لأحد علماء المالكية في المغرب وقد استجلب كلبا لحراسة داره أما تعلم أن الإمام مالك قد نها إلا عن كلب الصيد، فقال: لو حضر الامام مالك ـ رضوان الله عليه ـ زماننا هذا لاستجلب أسدا. وكذا «العلمانية» فهي «أسدنا» إلى أن يهدي الله ـ سبحانه ـ قومنا.

خاتمة:

وليس من ختام مسكي سواء أن نأتي بخطبة الوداع [٧١] التي أطلق خاتم الرسل والنبيين الخطاب فيها لكل الناس، وهي مقدمات «الدستور» للناس، وقد وجه الرسول خطابه للناس من على جبل «عرفات» في العام العاشر للهجرة ـ (٦٣١ ـ ٦٣٢ م) وقبل التحاقه بعد وفاته بالملأ الأعلى بعام واحد أو أقل من ذلك.

«أما بعد أيها الناس: اسمعوا مني أبين لكم، فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد

عامي هذا، في موقفي هذا.

أيها الناس ! إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا. ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد. فمن كانت عنده امانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها. وإن ربا الجاهلية موضوع، ولكن لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون. قضى الله أنه لا ربا. وإن اول ربا أبدأ به، ربا عمي العباس بن عبد المطلب. وإن مآثر الجاهلية موضوعة، غير السدانة والسقاية.

أما بعد أيها الناس ! إن لنسائكم عليكم حقا ولكم عليهن حق: لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم غيركم، ولا يدخلن أحدا تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم، ولا يأتين بفاحشة، فإن فعلن، فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهن وتهجروهن في المضاجع، وتضربوهن ضربا غير مبرح،فإن انتهين وأطعنكم، فعليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف. واستوصوا بالنساء خيرا فإنهن عندكم عوان، لا يملكن لانفسهن شيئا وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، فاتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيرا. ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد..

أيها الناس ! إنما المؤمنون إخوة، ولا يحل لامرئ مال أخيه إلا عن طيب نفس منه. ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد..

أيها الناس ! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم، وآدم من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى. ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد. قالوا: نعم. قال: فليبلغ الشاهد الغائب.»

فالخطاب للبشرية جمعاء، ووجه للناس ولم يحدثهم عن خلافة تعقبه، ولا عن نظامها السياسي ولم يتطرق لعقوبات إصر وأغلال وحتى الجلد لم يذكره بل «الاعضال» وقد قال لهم (لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقفي هذا).

علنا بهذا «الموجز» من الطرح نكون فد أدركنا معنى «الرؤية الكونية» وما

للغيب الإلهي من جدلية يتفاعل بها مع الإنسان والكون وفق منهجية معرفية للقرآن، تنفذ إلى تفاصيل وجودنا وما نحن فيه من صراعات مع اللاهوت الذي يعشعش في داخلنا و«الوضعية»و«اللا أدرية» التي انتجت «العولمة المعاصرة» ضد كل القيم الإنسانية فلا يكون خلاصنا وخلاص البشرية إلا في كونية القراءة، وهذا جوهر «أسلمة المعرفة».(٧٢)

وهي «أسلمة» دفعتنا عبر منهجنا لتبني «العلمانية» في تأسيس الدولة لأن العلمانية ضمانة لاقصاء «الآحادية» والتسلط الكهنوتي.

ولكن دون تحول العلمانية من ضابط سياسي إلى فلسفة اجتماعية لتماثل الوضعية بالكيفية التي ابتدرها «اوجست كونت» وبنى عليها انجلز ماديته الطبيعية وأحالها إلى الإنسان، لان العلمانية تتيح «التعددية» ليمارس كل منا عقيدته ويجسد تمثلاته الملتزمة بشريعته في إطار الدولة الوطنية غير الثيوقراطية ودون تدخل الدولة. وننصح في هذا الإطار بالقراءة النقدية التي اجراها (أحمد واعظي) للعلمانية والليبرالية والتعددية في إطار (المجتمع الديني والمدني).

فأنظمة الخلافة الاسلامية لم تترجم مفهوم القرآن لأولى الأمر (منكم) إلى اختيار سياسي حر، ولم تربط (الشورى) بالمبدأ الاجتماعي والاقتصادي لمنظومة «الدخول في السلم كافة» كما أن مرحلتها كانت سابقة في التعامل التاريخي مع مبدأ «المواطنة المتكافئة» إذ كان أساس الفرز بين الناس يقوم على الدين.وإن كان الفرز في دولة الاسلام أخف كثيرا في معاناة «أهل الذمة» مما كان عليه حال التغاير لدى الإمبراطوريات المسيحية كما أوضح دكتور «جورج قرم.

قد ختم الرسول حياته بخطاب لم يوجه للمؤمنين، ولا للمسلمين، ولكن للناس كافة، حرم فيه الضعف المضاعف من ربا الجاهلية، وأكد على الإيمان بالله بديلا عن الشرك الوثني واوصى بحقوق المرأة وأكد على حرمة الأموال

والدماء، وساوى بين الناس، فالكل لآدم وآدم من تراب، ولم يتطرق للعقوبات التي يجعلها الأصوليين الآن مدخلهم للشريعة والإسلام؟

ونختم بما ختم به خاتم الرسل والنبيين:

قد ختم الرسول خطابه بنصوص «حجة الوداع» وإلى «الناس كافة» وتشكل تلك الخطبة «المقدمات الدستورية» للمجتمعات المؤمنة في الإطار العام للإيمان، فقد اكتفى الرسول في تلك الخطبة «بالمشترك» بين كافة الديانات والمؤمنين، فليس من بينهم من يبيح القتل، أو يبيح السرقة، أو يشرع للضعف المضاعف من ربا الجاهلية، أو يحض على دونية المرأة أو يستسهل الزنا والفاحشة أو يتعالى بالعنصرية العرقية.

هذا الأساس والمقدمات الدستورية للناس كافة،أخضع لتطبيقات نقيضة، في تاريخنا وتاريخ كل الشعوب ذات المثل الدينية المقاربة لنا وحتى في إطار الأنظمة الديموقراطية الغربية، وتلك التي تدعي الإسلامية والشورية، فكان لا بد من أن نلجأ مجددا للقرآن ومنهجه، وبآليات معرفية جديدة، لنستنبط من القرآن «ضمانات الشورى» والقواعد المؤسسة لأولى الأمر «منكم» ومجتمع «السلم» اقتصاديا واجتماعيا ومبدأ «الحرية»، فوجدنا ذلك في المزاوجة بين «المبادئ» الإسلامية التي أشرنا إليها و«الآليات» الغربية، فدعونا للدستور الديموقراطي ولكن مع حماية الديموقراطية بمؤسسات «المجتمع المدني»، ودعونا «لعلمانية» السلطة وليس «علمنة» المجتمع، ودعونا للحرية الليبرالية مع ترسيخ القيم الأخلاقية ضمن «رؤية كونية» تتجاوز اللاهوت والوضعية العدمية معا ثم من بعد ذلك كله هناك من يقول أنه ليس في القرآن منهج !!!

كما أن بعضهم يقول أن ليس في القرآن (منهج)، كذلك يظن بعضهم أن الإرادة الإلهية تفعل خارج الزمان والمكان على نحو غيبي ودون «قرائن» دالة عليها ودون مؤشرات على اتجاهاتها.

فحين كتبت عن «العالمية الإسلامية الثانية» وأنها دورة «تاريخية» تبدأ بعد انقضاء الدورة العالمية الإسلامية الأولى وبعد أربعة عشر قرنا منها، وأن بداية ظهورها تحول القدس إلى الإسرائيليين اليهود ظن بعض الناس بي «مسا» أو «شطحا» واختلفوا معي هل هي «عودة» أم «احتلال» ؟ وهل إسرائيليو اليوم هم ذاتهم إسرائيليو الأمس، أم أنهم شذاذ آفاق من «الخزر» سيقوا إلى فلسطين واستوطنوها لتحقيق أهداف «إمبريالية عالمية» تحت طائلة «التذرع» بوعود «أرض الميعاد» ـ الأسطورية ـ وبدفع من «الصهيونية» ؟

وقال بعضهم من المسلمين، ومنهم فقهاء «حتى إذا سايرناك فيما تقول حول انقضاء «الوعد الأول» في سورة الإسراء للإسرائيليين لينتهي بغزوهم، فإن ذلك قد تم في ماضي التاريخ على يد الآشوريين عام ٧٢١ ق.م. فقلت لهم إن الآشوريين لا تنطبق عليهم صفة الانتساب بالعبودية لله، فالله يصف غزوهم في نهاية الوعد الأول بأنه يتم على يد «عبادا لنا أولى بأس شديد فجاسوا خلال الديار، وليس في تاريخ الأرض المقدسة سوى المسلمين الذين جاسوا في ديار اليهود من بني قريظة وخيبر وما يليها من ديار الإسرائيليين اليهود في المدينة المنورة. والمدينة المنورة هي من أرجاء» الأرض المقدسة جنوبا «كما أن الشام من أرجائها شمالا. أما مكة فهي «محرمة» وأرفع مكانة عند الله مما هو مقدس ولهذا ارتبطت «بالرسالة الخاتمة» و«النبوة الخاتمة» و«عالمية الخطاب» و«حاكمية الكتاب ـ البشرية» و«شرعة التخفيف والرحمة».

وقد بينت مقدمة «سورة الحشر» غزو المسلمين لديار اليهود وصولا إلى

القدس لإنهاء دورة العلو والإفساد الإسرائيلي الأول «انتهاء وعد الأولى» والمقترن بأول حشرهم من جديد. في حين أنهم عادوا من الأسر البابلي ضمن مرحلة الوعد الأول.

أما انقضاء مرحلة علوهم وإفسادهم الثاني فيبدأ بعد عودتهم «لفيفا» ومجددا إلى الأرض المقدسة، وقد وفدوا إليها بعد الاحتلال البريطاني الفرنسي للمنطقة وتجزئتها بموجب اتفاق سايكس بيكو ثم تنفيذ وعد بلفور. هكذا بدأ علوهم وإفسادهم الثاني حيث جعلهم الله أكثر نفيرا وأمدهم بأموال وبنين.

ويختم هذا الوعد الثاني وهو «وعد الآخرة» بمواجهة المسلمين لهم مجددا حيث يربط الله بين «عبادا لنا» الذين أجلوهم في نهاية الوعد الأول، وذات العباد الذين يسيئون وجوههم لدى انقضاء الوعد الثاني وهم المسلمون. ﴿فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا﴾ (الإسراء / ٧).

وجعل الله الوعد الثاني إظهارا للهدى ودين الحق منهجيا ومعرفيا في آيات «التوبة» و«الفتح» و«الصف» ومن بعد انقضاء عالمية الأميين «غير الكتابيين» الأولى والتي امتدت أربعة عشر قرنا. ونفذت طاقتها إلا من «إسلام شكلي».

والانتصار الإسلامي في نهاية الوعد الثاني «وعد الآخرة» ليس بدواعي العصبوية، قومية كانت أو إسلامية، ولكن بدواعي التحرر المنهجي والمعرفي «الهدى ودين الحق» وباستقطاب المسلمين للعالم كله في مواجهة أزماته الحضارية الشاملة، فكما استقطب الإسرائيليون العالم عبر أبنيته الرأسمالية والإشتراكية وصراعاته وتداخلوا معه حتى تحققت لهم «العودة» كذلك يستقطب المسلمون عبر تحررهم المعرفي والمنهجي العالم ويتداخلون مع مختلف انساقه الحضارية، ومفاهيمه المعرفية، تجاوزا «للوضعية» باتجاه «الرؤية الكونية الإلهية». يتم كل ذلك والصراع قائم بين الاستئصال الإسرائيلي

للفلسطينيين، والاستشهاد الفلسطيني في المقابل بدلالة ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها﴾ (الإسراء / ٧)، وهم لا يحسنون لأنفسهم إذ لا يلتزمون «بحق العودة» ولا «بالتعايش السلمي» ولا حتى بحقوق الإنسان الغربية. فالصهيونية جذرها الآيديولوجي «تلمودي» ناف للآخر نفيا مطلقا بالرغم من ادعائها للعلمانية.

غير أن مشكلة الحركات «الجهادية الإسلامية» التي تلتزم بالاسلام ـ حسب فهمها له ـ تتطلع إلى النصر على الإسرائيليين بموجب انقضاء «وعد الآخرة» ولا زال بعضهم يتطلع إلى «الحجر» الذي ينطق وينبئ المجاهد المسلم بأن «من خلفه يهودي» وأن شجر «الغرقد: هو شجر اليهود الذي يحتمون به.والأمر خلاف ذلك فانقضاء دورة الإسرائيليين الثانية في الأرض المقدسة تستلزم تحولا في أوضاع المسلمين ووعيهم وتأثيرهم المنهجي عالميا. «فالتدافع» ليس عصبوي الدلالة لينتصر الله فيه «لأمة» تماثل في ضلالها الأمة الأخرى. فاستعادة الأرض المقدسة بالأصولية لا يدخل في مدار انتصار المسلمين على الإسرائيليين خارج الالتزام بمنهج «الهدى ودين الحق»، التزاما معرفيا وعالميا.

ملحق ب: حكمة التوقيت الإلهي في الزمان والمكان:

قد وقت الله بعثة إبراهيم قبل «سبعمائة عام قمري» من بعثة موسى وخروجه بالإسرائيليين من مصر إلى الأرض المقدسة، أي حوالي سنة ٢٠٠٠ قبل الميلاد حيث حكم «الكلدانيون» إمبراطوريتهم من عاصمتهم «أور». وارتحل عنهم إبراهيم إلى «حران» ثم أرض الكنعانيين ومصر وأعاد بناء البيت المحرم في مكة حين «رفع» القواعد التي أسس عليها البيت في عصر سابق.

وبعد تكاثر نسله في أرض كنعان وعلى مدى ثلاثة قرون دخلوا مصر على زمان يوسف، وبقيوا فيها لأربعة قرون ثم جاءت بعثة موسى الذي أخرجهم من مصر إلى الأرض المقدسة، فاكتملت بذلك «سبعة قرون قمرية» من إبراهيم وإلى موسى. وامتدت الديانة اليهودية إلى بعثة المسيح بعد «أربعة عشر قرنا» من موسى وإلى المسيح.

وجاء الإسلام بظهور خاتم الرسل والنبيين بعد «سبعة قرون» من بعثة المسيح. حيث أجلى الإسرائيليون بعباد الله من المدينة المنورة وانقضى وعد علوهم وإفسادهم الأول.

ثم عادوا بعد «أربعة عشر قرنا» وها هم يستحكمون وقد أمدهم الله بالأموال والبنين، وجعلهم أكثر نفيرا.

هذه «السباعية» في دورات التاريخ الديني والتدافع العربي/الإسلامي ـ الإسرائيلي/اليهودي لها أكثر من مغزى في «القرائن الدالة» على فعل «الإرادة الإلهية» في حركة الزمان والمكان ودون أن «نؤله» علم التاريخ، فحين يعطينا الله «مؤشرا» على انقضاء وعد الثانية بهزيمة الإسرائيليين فإنه يربط ذلك بانتصار الهدى ودين الحق وليس انتصارا عصبويا دينيا أو قوميا للعرب.

ويظل للتوقيت الإلهي أهميته الكبرى، غير أن الله لم يكشف لنا عن توقيت

النصر في «وعد الآخرة» وإنما كشف عن «استمرارية التدافع» وهذا ما نشهده اليوم وهو تدافع تسطع معه معالم العالمية الإسلامية «الثانية» ولهذا أسميناها «عالمية ثانية» ترتبط بمنهج إظهار الهدى ودين الحق وليس «رسالة ثانية» يوحي بها إلينا.

وللتوقيت دلالته في سيرة الرسول.

فالرسول قد ولد في الثاني عشر من شهر ربيع الأول قبل ٥٢ عاما من الهجرة، وبما يوافق سنة ٥٧٢/٥٧١ م. ودخل المدينة المنورة بذات التاريخ في الثاني عشر من شهر ربيع الأول لأول عام هجري وافق ٢٥ أيلول/سبتمبر ٦٢٢ م.

وصعد إلى الملأ الأعلى بذات التاريخ في الثاني عشر من ربيع الأول عام ١١ هجرية الموافق ٨ حزيران / يونيو سنة ٦٣٣ م.

فليس من توقيت عبثي في تقديرات الإرادة الإلهية، ويمكن لأي مراجع تاريخي أن يدقق في هذه التواريخ عبر كتب «وضعية» أو كتبها علمانيون لا علاقة لها بالدين أو الغيبيات سواء أكان منهج التاريخ «ماديا جدليا» أو «موضوعيا» أو «لا أدريا». عليهم فقط بعد تدقيق هذه التواريخ أن يجيبونا لماذا كان هذا التوقيت ؟ أما نحن وبمنهجنا الكوني القرآني فندرك ذلك.

وعلى علماء التاريخ في تدقيقهم التميز في فوارق التوقيت بين ما هو «قمري» و«شمسي»، فالقمري يزيد ثلاث أعوام عن «الشمسي» في كل مائة عام: ﴿ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا﴾ (الكهف / ٢٥).

ويشير القرآن للشمسي «بالسنة» رجوعا إلى خاصية الشمس التي تحدث المتغيرات في الطبيعة بما تصدره من ضوء وحرارة فيكون «التسنه»: ﴿أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية

للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ (البقرة / ٢٥٩). وهكذا يميز القرآن في الاستخدام الإلهي للغة العربية ما بين الشمس «حرارة وضياء» وما بين القمر «نورا» لا فعل له في «التسنه»وانما انعكاس لضوء الشمس. ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون* إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض لآيات لقوم يتقون﴾ (يونس / ٥ ـ ٦). فربط السنين بالشمس وربط الحساب الفلكي بالقمر تبعا لمنازله وهكذا جعل الله الليل وقمره «سكنا» و«سباتا».

هوامش

(١) د. رضوان السيد ـ الحركة الإسلامية والثقافة المعاصرة ـ ص ٣٤٥ ـ منتدى الفكر العربي ـ عمان الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ـ بالتعاون مع مؤسسة آل البيت لبحوث الحضارة الإسلامية ـ ١٤ ـ ١٩٨٧/٣/١٦.

(٢) شفيق مقار ـ المسيحية والتوراة ـ رياض الريس للكتب والنشر ـ لندن ـ ط ١ ـ أغسطس / آب ١٩٩٢ ـ ص ٣٥٣. و(كذلك) اندريه هانيبال وميكلوس مولنار وجيرار دى بوميج ـ سيكولوجية التعصب ـ ط ١ ـ ص ٨ ـ دار الساقي ـ لندن ـ ١٩٩٠ ـ ترجمة د. خليل أحمد خليل.

(٣) مجلة «الباحثون» نشرة دورية يصدرها «مركز البحوث والدراسات الإسلامية» ـ وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ـ ص ٧ إلى ١١ ـ السنة الأولى ـ العدد الثاني ـ دون تاريخ ـ ويرجح الكاتب عام ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م.

(٤) للكاتب: السعودية ـ قدر المواجهة المصيرية وخصائص التكوين ـ ص ١٦٢/١٧١ ـ British West Indies ـ International Studies and Research Bureau ـ ـ ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م ـ توزيع دار ابن حزم ـ بيروت.

(٥) د. محمد عابد الجابري ـ بنية العقل العربي ـ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ـ نقد العقل العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط ١ ـ بيروت ـ ١٩٨٦.

(٦) ميشال فوكو ـ حضريات المعرفة ـ ترجمة سالم يفوت ـ ط ٢ ـ ١٩٨٧ ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت.
(٧) عبد السلام بن عبد العالي ـ سالم يفوت ـ درس الابستمولوجيا ـ دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ ط ١ ـ ١٩٨٥.
(٨) محمد أركون ـ الفكر الإسلامي: قراءة علمية ـ مركز الإنماء العربي ـ ص ٩ و١١٤ و١٨٢ ـ ترجمة د. هاشم صالح ـ بيروت ١٩٨٧.
وتاريخية الفكر العربي الإسلامي ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٦ ... وكتب أخرى.
(٩) محمد وقيدي ـ حوار فلسفي ـ قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة ـ دار توبقال للنشر ـ ط ١ ـ ١٩٨٥ الدار البيضاء.
(١٠) د. نصر حامد أبو زيد ـ مفهوم النص ـ دراسة في علوم القرآن ـ المركز الثقافي العربي ـ ط ٢ ـ ١٩٩٤ ـ ص ١١٧ إلى ١٣٤.
(١١) د. مصطفى زيد ـ استاذ الشريعة الاسلامية ورئيس القسم بجامعتي القاهرة وبيروت العربية ـ النسخ في القرآن الكريم ـ المجلد الأول ـ ص ٢٨٥/٢٨٣ ـ ط ٣ ـ ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م ـ دار الوفاء ـ المنصورة.
(١٢) ع. بنعبد العالي ـ م. وقيدي ـ س. بن سعيد ـ ك. عبد اللطيف ـ م. حدية ـ م كداح. م الهراس ـ إشكاليات المنهاج ـ دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء ـ ط ١ ـ ١٩٨٧ ـ ص ٦٥.
(١٣) الملتقى ـ مساهمة في الإبداع والتجديد ـ العدد.. ـ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٩٩ م جمادي الآخرة ١٤٢٠ هـ ـ مجلة غير دورية يصدرها الملتقى الفكري للإبداع ـ لبنان ـ بيروت ـ ص. ب. ١٤/٦٢١ ـ Net.lbalmultaka @ intracom .
(١٤) البرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة ـ ١٧٩٨ /١٩٣٩ ـ دار النهار للنشر ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٧٧ ـ بيروت.
(١٥) علي المحافظة ـ الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ـ ١٧٩٨ / ١٩١٤ ـ الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت ١٩٧٥.
(١٦) عبد الله العروي ـ الأيديولوجية العربية المعاصرة ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ ١٩٧٠.
(١٧) علي عبد الرازق ـ الإسلام وأصول الحكم ـ ٧ رمضان ١٣٤٣ هـ / ١ أبريل (نيسان) ١٩٢٥ ـ المنصورة ـ مصر.
(١٨) سيد محمد نقيب العطاس ـ مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية ـ الترجمة العربية ـ

محمد طاهر الميساوي - ص ٢٠/١٧ - المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية - ط ١ - ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م - دار النفائس - الأردن.

(19) WAN MOHD NOR WAN DAUD_ The Educational Philosophy and Practice of Syed.

Muhammad Naquib Al Attas_ An Exposition of the Original concept of Islamization_ International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Kuala Lumpur_ 1998.

(٢٠) منهجية القرآن المعرفية - أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية - هو كتاب فرغت من تأليفه في واشنطن في شهر ربيع الآخر ١٤١١هـ الموافق نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٩١ م. وقد تبنى المعهد العالمي طباعته وتعميمه في تداول محدود، ثم عقد له ندوة في القاهرة في آذار / مارس ١٩٩٢ م حيث شارك فيها جمع من الاساتذة من ذوي التخصصات المختلفة وقدم لها الدكتور طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي - كما تناولها أساتذة آخرون من خارج الندوة بتعقيبات مكتوبة.

وقد شارك في الندوة كل من

د.عبد الوهاب المسيري	د.محمد بريش	د.علي جمعة
د.منى ابو الفضل	د.احمد صدقي الدجاني	د.محمد عمارة
د.احمد فؤاد الباشا	د.حامد الموصلي	د.محمد بريمة
د.سيف عبد الفتاح	د.ممدوح فهمي	د. جمال عطية

أما الذين بعثوا بتعقيباتهم كتابة فهم:

الشيخ محمد الغزالي	د.عادل عبد المهدي	د.زياد الدغامين
د.أكرم ضياء العمري	د.ماجد عرسان الكيلاني	د.محمد صالح
د.برهان غليون	د.إبراهيم زيد الكيلاني	د.محمد الراوي

د.عبد الرحمن بن زيد الزبيدي والأستاذ حكمت بشير ياسين.

ملاحظة:

قد نشرت وقائع الندوة في مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» - السنة السابعة - العدد ٢٣ فصل ربيع ٢٠٠٣ م / ١٤٢٤ هـ - الصفحات ١٣٠ إلى ١٩١.

(٢١) د. طه جابر العلواني - اصلاح الفكر الاسلامي بين القدرات والعقبات - ورقة عمل - سلسلة اسلامية المعرفة - المعهد العالمي للفكر الاسلامي (٩) ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م).

(٢٢) سد. طه جابر العلواني ـ أدب الاختلاف في الاسلام ـ المعهد العالمي للفكر الاسلامي ـ سلسلة قضايا الفكر الاسلامي (٢) ـ ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

(٢٣) د. طه جابر العلواني ـ الازمة الفكرية ومناهج التغيير ـ الآفاق والمنطلقات ـ المعهد العالمي للفكر الاسلامي ـ سلسلة أبحاث علمية (١٢) ـ ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م).

(٢٤) راجع وقائع ندوة منهجية القرآن المعرفية ـ هامش(٢٠) ـ مجلة: قضايا إسلامية معاصرة ـ مداخلة د. محمد عمارة ـ ص ١٦٤/١٧٠ ـ كذلك مداخلة د. جمال الدين عطية ١٧٤ .١٧٩

(٢٥) حول مسألة الشهيد محمود محمد طه راجع:

د. المكاشفي طه الكباشي ـ الردة ومحاكمة محمود محمد طه في السودان ـ دار الفكر ـ الخرطوم ـ ط ١ ـ ١٩٨٧ م / ١٤٠٨ هـ

ملاحظة: المكاشفي هو الذي أصدر الحكم بالاعدام على الشهيد «محمود محمد طه» عام ١٩٨٥ م ثم عين أستاذا للشريعة بجامعة الملك سعود بالرياض!!! عل ذلك كان مكافأة له !!! والله أعلم !

يراجع كذلك:

محجوب عمر باشري ـ إعدام شعب ـ ص ١٣٦ ـ طباعة: معامل التصوير الملون السودانية ـ الإصدار دون تاريخ وأعتقد عام ١٩٨٧ م.

(٢٦) للكاتب ـ العالمية الاسلامية الثانية ـ جدلية الغيب والانسان والطبيعة ـ المجلد الاول ـ الصفحات من ١١٤ وإلى ١٢٧ ـ شبهات التداخل بين العالمية الإسلامية الثانية والرسالة الثانية من الاسلام لمحمود محمد طه ـ International Studies and Research Bureu ـ British West Indies ـ 1996.

(٢٧) المصدر السابق ـ العالمية ـ المجلد الأول ـ ص ١٨٩/١٩٠.

(٢٨) د. محمد عمراني حنشي ـ الانقلابات البولصية في الاسلام ـ المعهد العالمي للفكر الاسلامي نموذجا ـ الناشر ـ عبر المؤلف ـ ص.ب. 2569 ـ الرباط المركزي ـ Rabat (R.P)

(٢٩) محاضرة للكاتب: علاقة الدين بالدولة في إطار المفاهيم الدالة على علاقة الله بالانسان ـ جامعة أم درمان الأهلية ـ ٢٥ ربيع الأول ١٤٢١ هـ الموافق ٢٨ يونيو (حزيران) ٢٠٠٠ م ـ نشر وتوزيع المركز السوداني للدراسات والخدمات الاعلامية ـ سلسلة قضايا فكرية ـ إصدار رقم ١.

(٣٠) د. بدران أبو العينين بدران ـ استاذ ورئيس قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء ـ

جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ـ السعودية ـ مؤسسة شباب الجامعة ـ الاسكندرية ـ ١٩٨٣ ـ الصفحات ١٦ ـ ١٧ ـ ٢٢. وكذلك استاذ ورئيس قسم الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية سابقا.

(٣١) د. محمد حسين الذهبي ـ الاسرائيليات في التفسير والحديث ـ كان المرحوم استاذا لعلوم القرآن والحديث في كلية الشريعة بجامعة الأزهر ـ الصفحات ٥٩/٦٠/٦١/٧٨/٨١/ ٨٥ ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م.

(٣٢) الأب آي ـ بي ـ برانايس ـ فضح التلمود ـ تعاليم الحاخاميين السرية ـ دار النفائس ـ بيروت ـ ط ٣ ـ أنظر الصفحة (٥٧) حيث يقولون عن السيد المسيح أنه كان «إبنا غير شرعي حملته أمه خلال فترة الحيض وأنه مجنون مشعوذ مضلل، ثم صلب ثم دفن في جهنم». كما يأمر التلمود إتباعه بقتل المسيحيين (ايهوداه زاراه ـ ب ٢٦ ـ: «يجب القاء المهرطقين والخونة والمرتدين في البئر، والامتناع عن انقاذهم.» ص ١٣٩)، وفي (سفر اسرائيل ـ ب ١٧٧ ـ «اليهودي الذي يقتل مسيحيا لا يقترف إثما، بل يقدم إلى الله أضحية مقبولة» ـ ص ١٤٦ ـ نشر الأصل «التلمود» بالعبرية واللاتينية عام ١٨٩٢ م وتمت الترجمة العربية «زهدي الفاتح» ونشرها عام ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

ملاحظة: ومع ذلك هناك «مسيحية صهيونية» ؟!

(٣٣) «كتاب الموطأ» للامام مالك ومعه كتاب «اسعاف المبطأ برجال الموطأ» لجلال الدين السيوطي ـ إعداد فاروق سعد ـ ص ٩٤٩ / ٩٥٠ ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

(٣٤) جبران شامية ـ الاسلام: هل يقدم للعالم نظرية للحكم ؟ ـ دار الأبحاث والنشر ـ ص ٧٨ وإلى ٨٠ ـ بيروت ـ ١٩٩٠ نقلا عن فجر الإسلام «لأحمد أمين».

(٣٥) للكاتب:

أ ـ علمانية الخرطوم مطلب إسلامي ـ صحيفة «الوسط» البحرين ـ ٢٥ نوفمبر (تشرين ثاني) ٢٠٠٢.

ب ـ إشكالية العاصمة القومية في السودان ـ صحيفة «الوسط» ـ البحرين ـ ٣٠ نوفمبر (تشرين ثاني) ٢٠٠٢.

(٣٦) سيد محمد نقيب العطاس ـ المصدر السابق ـ مداخلات فلسفية ـ ص ١٩ و ٢٠.

(٣٧) د. علي حرب ـ نقد الحقيقة ـ المركز الثقافي العربي ـ ص ٧٠ / ٧١ ـ ط ١ ١٩٩٣ ـ بيروت.

(٣٨) للكاتب: من المتحدث: كولن باول أم فولتير ـ وأين القاعدة الاجتماعية للإصلاحات؟ ـ صحيفة الوسط ـ البحرين ـ ١٧ ديسمبر (كانون أول) ٢٠٠٢.

(39) Zbigniew Brzezinski «Between two ages, America's Role in the Technetronic Era_ New York, Viking Press , 1970.

(40) D.H Meadows , and D.L Meadows, d.Randers and W.W Behrens»The Limit to Growth «Second Edition , New America Library , 1974.

(41) W W W Now. Nz/atp / articles / Catlet (prof Bob Catley, University of otago, p3 4,5.

(42) Stephen E Ambrose and Douglas G Brinkey "Rise to Globalism"_ Penguin Books , 5 th Edition Ed, New York ,1997.

(43) James D white "Alternative Nations" Futures, vol 30 no 2/3 p 133 145 , 1998.

(44) Samuel Huntington " the Clash of Civilizations and the remarking of world order Simon and Schuster New York 1996.

(45) Fukuyama " the end of History " . National Interest Summer 1989 p3_ 36.

xx المصادر من (٣٩) إلى (٤٥) مستمدة من دراسة محكمة وغير منشورة للدكتور «سلمان رشيد سلمان» بعنوان «البعد الاستراتيجي للمعرفة» ـ مركز الخليج للأبحاث ـ دبي «.أما مفهوم العولمة الأمريكية فهو من تحليلي.

(٤٦) د. مصطفى التير ـ الدين في المجتمع العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع ـ ط ١ ـ ص ٦٠٦ ـ بيروت ـ يونيو (حزيران) ١٩٠٩.

(٤٧) جون هرمان راندال ـ تكوين العقل الحديث ـ مجلدان ـ ترجمة د. جورج طعمة ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ ١٩٦٥ م.

(٤٨) د. حسن صعب ـ المفهوم الحديث لرجل الدولة ـ ص ٦١ إلى ٧٥ ـ المكتب التجاري للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٥٩.

(٤٩) للكاتب ـ الأزمة الفكرية والحضارية للواقع العربي الراهن (دراسة تحليلية لمعالجات الصحوة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية) ـ صحيفة (الخليج ـ الشارقة) بداية من العدد رقم ٢٨٥٢ بتاريخ ١٢/ جمادي الأول ١٤٠٧ هـ الموافق ١١ فبراير / شباط عام ١٩٨٧ م، وانتهاء بالعدد رقم ٣٠٤٩ بتاريخ ٩ محرم ١٤٠٨ هـ الموافق ٢ سبتمبر / أيلول ١٩٨٧ م. ثم قمت بتعميق الدراسة لاحقا حيث قام» المعهد العالمي للفكر

الإسلامي «في واشنطن بطبعها وتعميمها في تداول محدود بتاريخ ١٩ شوال ١٤١٠ هـ الموافق ١٤ مايو/أيار ١٩٩٠ م.

(٥٠) جابر عصفور ـ هوامش على دفتر التنوير ـ إسلام النفط والحداثة ـ ص ٨٣ إلى ١١٥ ـ المركز الثقافي العربي ـ ط ١ ـ ص ١١٥/٨٣ ـ بيروت ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ ط ١ ـ ١٩٩٤.

(٥١) مجلة المنار ـ محمد رشيد رضا ـ ج ٣ ـ مجلد ٢٦ ـ ٣٠ ذو الحجة ١٣٤٣ هـ / ٢١ يوليو (تموز) ١٩٢٥ م ـ ص ٢٣٥/٢٣٤ ـ بلاغ من علماء الحرم المكي الشريف في اتفاقهم مع علماء نجد.

(٥٢) مجلة المنار ـ محمد رشيد رضا ـ ج ٤ ـ مجلد ٢٦ ـ ٣٢٠/٣١٩ ـ ٣٠ صفر ـ ١٣٤٤ هـ/ ١٨ سبتمبر/أيلول ١٩٢٥ م.

(٥٣) للكاتب ـ خصائص النبوة الخاتمة ـ ندوة المركز الإسلامي في طرابلس ـ ليبيا ـ ديسمبر (كانون أول) ١٩٩١.

(٥٤) للكاتب ـ العالمية ـ مصدر سابق ـ المجلد الأول ـ مفهوم الأميين بمعنى غير الكتابيين وليس غير الكاتبين بالخط ـ ص ١٥٣ إلى ١٦٢.

(٥٥) للكاتب ـ الظاهرة الاسرائيلية في المنظور الاسلامي ـ سلسلة الدراسات الفلسطينية ـ C. 27607.Raleigh , N - U.S.A. - ١٩٩٠

(٥٦) المعلم بطرس بستاني ـ ١٨٨٣/١٨١٩ ـ محيط المحيط ـ مكتبة لبنان ـ طبعة ١٩٨٧ ـ ص ١٢٧ ـ مفردة جنح.

(٥٧) العلامة بن منظور ـ لسان العرب المحيط ـ المجلد الأول ـ دار لسان العرب ـ يوسف خياط ـ ص ٥١١ ـ مفردة جنح.

(٥٨)جورج قرم ـ تعدد الأديان وأنظمة الحكم ـ دار النهار للنشر ـ الترجمة العربية ـ ١٩٧٩ ـ ص ١١ ـ بيروت.

(٥٩) أرنولد توينبي ـ تاريخ البشرية ـ الجزء الأول ـ ترجمة نقولا زيادة ـ الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٨٨ ـ ص ١٧٣ مع مراجعة الصفحات ١٩٦ وإلى ٢٧٠)

(٦٠) الأب آي. بي. برانايس ـ فضح التلمود ـ دار النفائس ـ ط ٣ ـ بيروت ـ ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ـ ص ٩٢.

(٦١) بحث (مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية) ألقي في محاضرات المؤتمر الذي عقدته (لجنة فلسطين الإسلامية) ـ المؤتمر الثاني في شيكاغو في نهاية ديسمبر ١٩٨٩ م.

(٦٢) فوارق الشرعة والمنهاج بين النسقين الإسلامي واليهودي ـ بحث مقدم إلى مؤتمر الجامعات الأردنية ـ عمان ـ الأردن ـ أغسطس / آب ١٩٩٤ م.

(٦٣) د. نزيه حماد ـ معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ـ ص ١١٦ ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م ـ هيرندن ـ فرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية.

(٦٤) دراسة (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر) وقد ألقيت في ندوة (تجديد الفكر الإسلامي ـ نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر) التي أقامها المركز الإسلامي في مالطا بتاريخ ١٢ نوفمبر ١٩٨٩ م.

(٦٥) حقوق الإنسان والقرآن في عالم متغير ـ مؤتمر (الإسلام والمسلمون في عالم متغير) من أجل نظام دولي عادل ـ المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ـ بيروت ٢٤ ـ ٢٨ أبريل / نيسان ١٩٩٤ م.

(٦٦) د. كمال عبد اللطيف ـ الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي ـ الانتلجنسيا في المغرب العربي ـ ص ٨٥ و٩٣ ـ دار الحداثة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٤ م.

(٦٧) أحمد واعظي المجتمع الديني والمدني ـ ترجمة حيدر حب الله ـ دار الهادي ـ إشراف المعهد الاسلامي للمعارف الحكمية ـ ص ٨١ إلى ٩٣ ـ ط ١ ـ ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م.

(٦٨) للكاتب ـ السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل ـ المجلد الثاني ـ ص ٣٨٧/٣١١/ ٥٥٢/ ٥٥٤ ـ British West Indies ـ International Studies and Research Bureau ـ 1996.

(٦٩) للكاتب ـ الحركات الدينية ـ الاشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة ـ ندوة جمعية الدعوة الاسلامية العالمية ـ ليبيا ـ طرابلس ـ أغسطس (آب) ١٩٩١.

(٧٠) كونية القرآن وعالمية الإسلام ـ هيئة الأعمال الفكرية ـ قاعة الشارقة ـ جامعة الخرطوم ـ مارس / آذار ١٩٩٧.

(٧١) محمد حميد الله ـ مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ـ دار النفائس ـ ط ٦ ـ ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ـ ص ٣٦٠ (وهناك زيادات أضيفت لا علاقة لها بالأصل بينها محمد حميد الله).

(٧٢) للكاتب ـ المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم الطبيعية والانسانية والاجتماعية ـ مجلة: قضايا اسلامية معاصرة ـ ص ٢٧٣ / ٢٨٨ السنة السابعة ـ العدد ٢٣ ـ ربيع ٢٠٠٣ م ـ ١٤٢٤ هـ ـ كذلك نشرت المجلة وقائع الندوة التي ناقشت بحثي حول» منهجية القرآن المعرفية «ـ

الصفحات من ١٣٠ / ١٩١.

(٧٣) للكاتب ـ العالمية الإسلامية الثانية ـ مصدر سابق ـ المجلد الأول ـ الفرق بين الاسم الحامل (محمد) والاسم المحمول (أحمد) ـ ص ١٠٣/١٠٤. وكذلك موقفنا والتزامنا بالسنة النبوية ص ٦٢/٧٢.

(٧٤) للكاتب ـ العالمية الإسلامية الثانية ـ مصدر سابق ـ المجلد الثاني ـ ختم النبوة وإعادة ترتيب الكتاب ونفي العصمة عن اللاحقين ـ ص ١٠٨/١١٠.

ملاحظة(أ): ثبت تاريخ الوقائع أخذ من:

د. عبد السلام الترمانيني ـ أزمنة التاريخ العربي ـ الجزء الأول ـ المجلد الأول ـ قسم التراث العربي ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م.

ملاحظة(ب): اعتمدنا فهرسة القرآن الكريم» لمحمد فؤاد عبد الباقي «ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ دار الفكر للطباعة ـ بيروت ـ ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.

مع تقدير: أن الواضع الأصلي للفهرسة القرآنية هو المستشرق الألماني «فلوجل» والذي نشر كتابه: «نجوم الفرقان في أطراف القرآن» عام ١٨٤٢ م، وقد أشار «محمد فؤاد عبد الباقي» بحكم أمانته العلمية إلى ذلك في المقدمة.

الفصل الثاني

إسلامية المعرفة
المفاهيم والقضايا الكونية

منهج البحث:

يعتمد منهج البحث على ارتباط التفاعل بين جدليات ثلاث، هي جدلية الغيب وجدلية الإنسان وجدلية الطبيعة في إطار كوني واحد، وذلك عبر أداة معرفة هي (الجمع بين القراءتين)، قراءة أولى بالله وبالوحي الإلهي بصفة الله خالقا: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق﴾ وقراءة ثانية موضوعية بمعية الله والقلم ﴿اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق/ ١ ــ ٥) فالقراءة الأولى كونية تستمد من الوحي الغيبي عبر القرآن، والقراءة الثانية موضوعية، حيث يهيمن القرآن بالرؤية الكونية للقراءة الأولى على شروط الوعي الإنساني في الواقع الموضوعي، (ليستوعبها) في إطارها العلمي النقدي التحليلي (ويتجاوزها) باتجاه كوني مستمد من الوحي الإلهي القرآني، فالقراءتان ليستا متقابلتين، قراءة في القرآن تقابلها قراءة في الكون، وإنما هي قراءة بالقرآن تهيمن على قراءة الكون المتحرك بشروط الموضوعية.

المنهج في حد ذاته يعتبر إشكالا منهجيا، أي مدى إمكانية الأخذ بالقراءة الأولى التي تستمد من الوحي الإلهي وهو غيبي لتصبح منهجا مقروءا قابلا لأدنى شروط المنهجية في الاستدلال العقلي وأعلاها في الاستقراء العلمي؟!

إن القراءة الأولى بالوحي القرآني تستوعب الحالتين، الاستدلال العقلي

والاستقراء العلمي، ولكنها تتجاوزهما معا بإطارها الكوني، لأن طبيعة ما هو استدلالي أو استقرائي يرتبط بالظاهرة وحركتها في مضمنات المكان والزمان ومتاحاتها الإخبارية، في حين تعالج القراءة الأولى ما يمتد في الزمان والمكان بأكبر من شروط الواقع الموضوعي. فالقراءة الأولى بالنسبة للإنسان تبدأ معه من قبل ميلاده وتستمر معه في حياته ثم ما بعد مماته. كما أن علاقتها مع الظاهرة الطبيعية لا تنتهي في حدود الاختبار الموضعي وما فيه من ترابط سببي، وإنما تنتقل بالظاهرة الطبيعية إلى آفاق الخلق الكوني التي تتجاوز القوانين الاختبارية الوضعية للتأكيد على مفهوم (الخلق) الإلهي الأعقد تركيبا في مقابل مفهوم (الجعل) الذي يرتبط بالصيرورة الموضعية التي يمكن استدراكها استدلالا أو استقراء: **﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير، لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (غافر / ٥٦ ـ ٥٧).

فهذا المنهج الذي نقول عنه إننا (نبتعثه) ولا نخترعه بحكم أن أصوله موجودة في القرآن، إنما يعتمد في الأخذ به على الجملة الواعية لدى الإنسان وهي (السمع والبصر والفؤاد). وهي الجملة التي تستصحب كل ما هو استدلالي أو استقرائي كما سيظهر ذلك لاحقا حين تعرضنا للأبستمولوجيا المعاصرة ولكن دون أن تبوتق جملة الوعي الإنساني الثلاثي هذه نفسها بالبوتقة الوضعية التي تحد من شروط انطلاقها الكونية. بتقدير أن الإنسان نفسه وعبر جملة الوعي هذه (مطلق) في حد ذاته مستجيب بحكم التركيب (المطلق) للكون الذي يوازيه. ومستمدا من الوحي القرآني (مطلق الوعي) الذي يعادل الوجود الكوني وحركته. فنحن أمام مطلقات ثلاثة، هي القرآن والإنسان والكون، وفوقهم إله أزلي.

وعلاقة الاستواء هذه بين المطلقات الثلاثة: القرآن والإنسان والكون.

أساسية في بناء المنهج، لأن القرآن بمطلقه هو الوعي الوحيد الذي يقابل مطلق الإنسان ومطلق الكون، فهو يتضمن الوعي المتكافئ مع مطلق الإنسان والكون عبر القراءة الأولى، أما القراءة الثانية فلا تستطيع بحكم مستوى إنتاجها البشري وسقف تطورها أن تتيح مطلق الوعي. إذ إن مرجعية ومصدرية الوعي المطلق إنما تستمد من ذات المصدر الذي شكل مطلق الإنسان ومطلق الكون وهو (الخالق) سبحانه وتعالى.

لهذا فإن الإيمان بهذا الخالق وإطلاق جملة الوعي الإنساني الثلاثي من سمع وبصر وفؤاد، واستيعاب وتجاوز كل ما هو استدلالي واستقرائي، والهيمنة بالقراءة الأولى على القراءة الثانية للنفاذ إلى جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، كل هذا يشكل (منظومة(الأساس لهذا المنهج. فميزان هذا المنهج هو مدى ما يولد من (قناعة) لدى المتلقي تساعده على شق طريقه هو نفسه باتجاه القراءة الأولى. ثم بعد ذلك فمن شاء فليقتنع ومن شاء فليرفض، فالإنسان نفسه هو المقياس.

إشكاليات المصطلح وقاعدة المفاهيم:

(إسلامية المعرفة) عنوان مركب من (إسلامية) ومن (معرفة)، في حين أن (الإسلامية) فيما يراها الناس (تخصيص ديني) في مقابل (معرفة) هي عامة غير قابلة للتخصيص، وليس التخصيص الديني فقط، وإنما تتسع لعديد من المناهج وتستبطن العديد من الأيدولوجيات. فتركيب المعرفة على الإسلامية يحمل تخصيصا وتحديدا بوصف هذه المعرفة الإسلامية مفارقة لغيرها على مستوى المناهج الأخرى فهل يمكن مصادرة الإنتاج البشري العام لصالح معرفة خاصة؟!

قد تمت مصادرة المعرفة العامة بأشكال مختلفة لما هو خاص. فهناك المعرفة المادية الجدلية التي تأسست على فلسفة العلوم الطبيعية باعتبارها تطورا ماديا جدليا للمدارس الوضعية الكلاسيكية. فما أن نبدأ بالوضعية كنهج مفارق للتفكير الديني أيا كانت طبيعة التكفير الديني حتى نتطور لزوميا باتجاه فلسفة

العلوم الطبيعية وبنهاياتها المادية. ويعتبر ذلك أيضا من أشكال تطور (العقل الطبيعي) الذي أحدث أول طلاق مع العقل اللاهوتي، ومهد للمدارس الوضعية.

فمنهج المعرفة المادي هو شكل من أشكال مصادرة المعرفة العامة وتخصيصها، وكذلك إسلامية المعرفة التي تأتي لتصادر بدورها المعرفة البشرية العامة لتحتويها فلسفيا ضمن التخصيص الإسلامي، مع اعتبار الفارق الأساسي لـ(قاعدة المفاهيم)، فالمادية الجدلية تستند إلى قاعدة مفاهيم تستمدها من فلسفة العلوم الطبيعية المستندة إلى العقل الطبيعي المفارق للعلل الغيبية خارج موضوعية الزمان والمكان، في حين تستند إسلامية المعرفة إلى قاعدة مفاهيم قرآنية تتخذ من الغيب الإلهي المتعالي بعدا أساسيا في تكوين الظاهرة المشيأة والتحكم في مسارها.

قد اتخذت هنا منهجا (مقارنا) بقصد التبيين (القطعي) بين طبيعة المعرفتين الإسلامية والمادية بمنطق (التضاد)، ولتوضيح سوابق مصادرة الخاص للعام، وتبيان الاختلاف إلى درجة التناقض في (قاعدة المفاهيم).

غير أن ثمة مساحة واسعة تعج بالعديد المتنوع من أنماط المعرفة ما بين الذين يؤمنون بالغيب والذين يستنبطون المادية الجدلية، فالعقل الطبيعي وإن كانت المادية من أبرز تطوراته ونهاياته، إلا أنه أسس لأنماط معرفية انتقائية واختيارية وتوفيقية زاوجت مثلا بين (جدل الطبيعة) و(جدل الإنسان)، في محاولة منها للحد من استلاب الجبرية المادية الطبيعية للإنسان وتحقيق قدر من الحرية للإنسان بوصفه كائنا فاعلا مريدا يمكنه التمرد على جبرية الطبيعة وشروطها المطلقة. . وقد أفضى هذا الاتجاه إلى الليبرالية والوجودية والمدارس الإنسانية بشكل عام. وهذا كله في إطار نشاط العقل الطبيعي.

وهذا التوجه في إطار إعادة تقويم العلاقة بين جدل الإنسان وجدل الطبيعة لإيجاد مساحة للإنسان ضمن نشاط العقل الطبيعي، يوازيه جهد آخر مختلف

لإعادة تقويم العلاقة بين جدل الإنسان وجدل الغيب بحثا عن ذات المساحة الحرة للإنسان.

والاختلاف بين التوجهين اللذين يستهدفان غايات متقاربة فيما يختص بتحقيق مساحة حرية الإنسان ووجوده في مقابل الطبيعة واللاهوت يرجع إلى اختلاف قاعدة المفاهيم. فقاعدة المفاهيم الدينية في المعرفة تقيد حرية الإنسان بها مهما تضخمت فرديته وانطلقت إبداعيته وانطلق نشاطه، في حين أن قاعدة المفاهيم الطبيعية تعطي حرية وجودية أكبر لهذا الإنسان، فيما نجده من تعبيرات حية للإحالات التي جسدها كولن ولسن في كتاباته، أو سارتر أو غيرهما.

التطور التفكيكي لقواعد المفاهيم:

تشكل قواعد المفاهيم التي ذكرناها (تأصيلا) لمناهج المعرفة البشرية في أطرها العامة، سواء تلك التي قعدت نفسها على جدل الطبيعة أو جدل الغيب أو جدل الإنسان، أو ما بين هذه الجدليات على تفاوت في نسبية العلاقة، أو المسميات أو مراحل التطور العقلي بداية في الإحيائية ANIMISTIC ومرورا باللاهوت وانتهاء بالعقل الوضعي بين مرحلتيه: الطبيعي العام ثم الطبيعي المقيد إلى العلم.

يمت كل ذلك إلى (أصولية المعرفة) وجذورها التقليدية، ثم بدأ العالم الصناعي المتقدم ومنذ الثلاثينات وبداية بحلقة فينا في نسج قاعدة جديدة للمفاهيم اتسمت بالنزعة (الأبستمولوجية EPISTOMOLOGY) التي فتحت الأصول التقليدية السابقة للمعرفة على النسبية المفضية للاحتمالية، وعلى التحليلية المتماهية مع الثورة الفيزيائية التي هيمنت على الظواهر بمنطق التفكيك.

فالأبستمولوجيا تحرير للمعرفة من الأصولية التقليدية أوجدت قاعدة جديدة للمفاهيم بما في ذلك تحليل المفاهيم نفسها والحفر لا في تاريخ ميلادها

فحسب ولكن كيفية إنتاجها ضمن شروط تاريخانية معينة للوعي والدلالة، فاتخذت قواعد المفاهيم أطرا جديدة تحررت من ثوابت كل المناهج السابقة، وضعية كانت أو غيبية.

التحرر المعرفي والقطعية المعرفية:

صحيح أن الكثير من المفكرين قد اتخذ من هذا التحرر المعرفي الأبستمولوجي في ظل التحليلية النقدية العلمية المفتوحة ذريعة لإحداث قطيعة معرفية مع الأصولية التقليدية التي انبنت عليها قواعد المفاهيم التقليدية السابقة، غير أن الأمر يختلف لدى بعض آخر من أمثال المحاضر بين أيديكم. فليس المحتوم هو امتشاق المعرفية لإحداث قطيعة معرفية مع (الموضوعات) التي استثارتها الخبرة الإنسانية في ماضيها، سواء أكانت غيبية أو وضعية، وإنما المطلوب هو (إعادة اكتشافها) وفق توجهات المنهج المعرفي الأبستمولوجي المعاصر وأدواته التحليلية المفتوحة، فمادة المواضيع الموروثة تبقى قائمة (الله سبحانه وتعالى) وكذلك القوانين الطبيعية، ولكن الذين يختلف منهجيا هو تأسيس قواعد مفاهيم جديدة للتعامل مع جدل الغيب وجدل الطبيعة، القضية هنا إعادة اكتشاف بمنطق تحليلي نقدي علمي مفتوح.

قد حطمت الأبستمولوجيا الدغمائية الوضعية، ولكنها حطمت أيضا الدغمائية اللاهوتية ومترسبات الإحيائية ولكن مع وجود فارق أساسي في طبيعة تحطيم المادتين بسبب من كيفية التناول. فتحطيم البناء الوضعي الدغمائي سهل جدا في مجرى التطور الذهني باتجاه الأبسمولوجيا، لأنه تطور ينبعث من ذات موجبات العقل الطبيعي وفي سبيل مزيد من إحداث التطور في مجريات هذا العقل الطبيعي، أما تحطيم المادة الغيبية فيتم في إطار نفس المنازلة والمجابهة بين العقل الطبيعي حتى ضمن مستوياته التقليدية وعالم الغيب اللامرئي، فالأبستمولوجيا تعمد لاستبعاد الغيب تحت ضغط دافعين:

أولا: استكانتها للمنطق العقلي الطبيعي الوضعي الموروث الذي ولدت ضمنه وإن تمردت عليه.

وثانيا: لأن الغيب بوصفه ما فوق الطبيعة ليس في متناول إحداثياتها وطبيعة المادة التي تعالجها.

ولكن: وهنا الجانب الإيجابي الخطير، إن المنهج الأبستمولوجي العلمي والتحليلي النسبي الاحتمالي المفتوح الذي أدان ويدين كل (ثوابت) معرفية ودغمائية بإعادة اكتشافها وتحليلها يتخذ منطقيا ذات الموقف تجاه ثوابت الغيب بأصوله اللاهوتية والإحيائية ليعيد طرح مادته ـ المادة الغيبية ـ ضمن معايير الاحتمالات طالما أن المنطق الأبستمولوجي نفسه يرفض تأسيس مذهبية وضعية مطلقة.

إذن: ما هو فوق الطبيعة أو وراء الطبيعة يشكل مادة للبحث، ولكن ما مدى القابلية لبحثه وفق مواصفات المنهج المعرفي؟! هنا الإشكالية التي تدفع البعض لاستبعاده لأنه ببساطة خارج منطوق البحث ودائرته، ولكن هذه الخلاصة تشكل ردة في الأبستمولوجيا إلى التقيد بالمذهبية الوضعية التي سبق لإرثها العقلي الطبيعي أن رفض التعامل مع ما هو فوق الطبيعة. فللخروج من دائرة الردة وانسجاما مع المنهجية العلمية المفتوحة يستعيد الغيب وتستعيد كل ما ورائيات الطبيعة حقها في البحث الأبستمولوجي كإمكانية وجودية قائمة. خصوصا وأن الأبستمولوجيا لا تعترف بطبيعة منطقها العلمي باكتمال المعرفة ونهايات وضع القوانين والتمذهب.

ويأتي التحدي أمام الأبستمولوجيا في مجال العلوم الإنسانية بالذات وبأكثر من مجال العلوم الطبيعية، ففي مجال العلوم الطبيعية يمكن أن تمضي الأبستمولوجيا في محاولة دراسة أثر الذبذبات التي تحدثها أجنحة بعوضة في الأرجنتين على حالة الطقس في أمريكا الشمالية. ولكن يصعب دراسة الآثار

المنعكسة للاتساع الكوني اللانهائي على مزاج الإنسان واتزانه العصبي. فالإنسان ليس منفصلا مستقلا عن جدل الطبيعة الكونية التي تكون ضمنه ويتأثر به.

فارق المرجعيتين في تأسيس قواعد الفهم:

إذا كان الأبستمولوجيا قد اعتمدت قاعدة الفهم والمفاهيم المبنية على تطور العقل الطبيعي الوضعي باتجاه علمي مفتوح وبآليات تحليلية وتفكيكية تعالج مادة مرئية ومتوافرة وقابلة لشتى أنواع الاختبارات الملموسة، فإن مشكلتها مع المؤثرات فوق الطبيعية متفاقمة ومعقدة بطبيعتها وذلك ببساطة لأنها فوق متناولها. ولذلك جاء موقف الاستبعاد، غير أن الاستبعاد لم يحل المشكلة حلا علميا وبمنطق الأبستمولوجيا المفتوح نفسه. إضافة إلى أن قدرات التطور العلمي وسقفه الآن المتمثل في الثورة العلمية الفضائية الفيزيائية لم تعط سوى (مؤشرات) يمكن للشروط العلمية التعامل معها على استحياء. وهذا ما أسميه التعامل العلمي باستحياء من خلال (الانبهار بالكون).

وهذا الانبهار يستعيد للنفوس العالمة تجاوبها مع أحاسيس (الفطرة) التي تمس بأحاسيسها، ولا تلامس بأدواتها العلمية مداخل الوعي العلمي لمؤثرات ما فوق الطبيعة بعد أن انتقلت بالثورة الفيزيائية من غلاف الأرض إلى لا نهائيات الكون. ثم عادت بأدواتها لتحلل ما هو داخل الغلاف الأرضي.

إذن الذي ينقص المعالجة هو المزيد من التطور العلمي الكوني وبذات المنطق الأبستمولوجي حتى نصل إلى اللامتناهيات العلمية في كون لا متناه في تكوينه. وهذا ما لم نبلغه بعد وتحاول البشرية العالمة الوصول إليه وتطور قدراتها وخبراتها.

غير أن مسارا آخر يشق طريقه في عالم المعرفة ليسد هذا النقص ليؤكد من ناحية على أثر ما فوق الطبيعة على الطبيعة، ويسد من ناحية أخرى نقص المعرفة وبذات النهج الأبستمولوجي الذي تمرد عليه وعلى الوضعية معا.

هنا بالذات يفرض القرآن نفسه ويضعها قيد الاختبار الأبستمولوجي، علما بأنه يأتي في ذات العالم الغريب على أدوات الأبستمولوجيا المعاصرة، يأتي (ليستوعب محدوديتها) ثم يستصحبها دون عداء بالاتجاه الكوني اللانهائي. فالقرآن قد حطم في معرض إظهاره لأزلية القدرة الإلهية فرضيات السببية الجامدة ونتائجها الوضعية، فأكد على لا نهائيات الناتج في الخلق مهما كانت محددات العناصر المركبة له: ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد/ ٤).

ومع تفكيك القرآن لقاعدة السببية الوضعية الدغمائية في سورة الرعد بحيث يجعل الخلق لا متناهيا في تنوعه مع صدوره عن متناهيات محددة هي تراب يسقى بماء واحد، يعيد القرآن التفكيك مجددا ليخلق من خصائص المركب الواحد تنوعا: ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ (فاطر/ ١٢).

لحظة الفصل والوصل بين القرآن والأبستمولوجيا:

هنا بالتحديد لحظة الفصل والوصل ما بين القرآن والأبستمولوجيا المعاصرة. لحظة الفصل، لأن الطارق القرآني الغيبي على الأبستمولوجيا من شأنه تحقيق الفصل ما بين الأبستمولوجيا والوضعية، ولحظة الوصل بذات الوقت لأن هناك ما هو مشترك بين القرآن والأبستمولوجيا وهو الوعي المفتوح، لأنه يسمو بهذه الأبستمولوجيا نحو المطلق الكوني والمطلق الإنساني وصولا إلى (أللا قانون) إلى (اللا محددات)، فالقرآن يتعامل مع الإنسان بوصف الإنسان نفسه كائنا كونيا يرقى في تكوينه ونزوعه اللامتناهي على البوتقة الوضعية. وهذا ما سعى لاكتشافه أخيرا وبعد عناء وضعي ماركسي شديد مجموعة مدرسة

(فرانكفورت) الذين حاولوا الخروج من أغلال الوضعية ولكنهم جنحوا إلى وجودية عبثية تفكيكية. فكون الإنسان المطلق كون مزدحم بما هو مرئي وبما هو غير مرئي، فالكل يبدأ محددا في (عالم المشيئة) ثم ينتهي ليكون (مطلقا) بما في ذلك الإنسان والطبيعة. تلك لحظة تذهل فيها الأبستمولوجيا، ويغمى فيها على العقل وتصعق الروح. وأهم ما في لحظة الفصل والوصل بين مطلق القرآن الأبستمولوجيا العلمية تجاوز القرآن لاحتمالياتها ونسبيتها المفتوحة باتجاه غائية الخلق، غائية الخلق والتكوني، وبذات الوقت مجرى الخلق باتجاه الحق عبر صيرورة إلهية جدلية كونية منذ أن كان عرشه على الماء وإلى أن خلق الإنسان وعلمه البيان وجعل الآخرة ما بعد الموت مثوى له، فتلك صيرورة كونية تحقيقا لغائية الخلق في حد ذاته من جهة وباتجاه الخلق نحو الحق من جهة أخرى وهذا منطق تركيب بعد التفكيك الأبستمولوجي تعجز عنه المدارس الوضعية مهما كانت إدانتها للمذهبية الوضعية الجامدة ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (الدخان/ ٣٨ ـ ٣٩) وكذلك فإن الخلق بغايته المحددة ليس ملهاة ومزاج إلهي: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين، لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين، بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون﴾ (الأنبياء/ ١٦ ــ ١٨)، في حين أن الأبستمولوجيا العلمية تستهدف التفكيك والتحليل ولا زالت بعد عاجزة عن الوصول إلى التركيب، فمدرسة فرانكفورت ـ مثلا قد فككت الوضعية المادية لتعطي مساحة للإنسان، ولكنها لم توضح في النهاية أي إنسان هذا الذي تريد أن تعيد تركيبه وتمنحه حريته. والسبب أنها تحاول إيجاد الحلول ضمن البنية الوضعية نفسها، بل أن الأفضل كثيرا من جهود مدرسة فرانكفورت ولكن عبر منهج أكثر إنسانية هو الناقد الأمريكي لبوتقة الإنسان، رويس، وموقف القرآن لأنه مطلق من هذه التفكيكية

أنه يستصحبها في معرض التفكيك والتحليل والنقد، ولكنه يضيف إليها التركيب الغائي. وهذه من أهم اللحظات المعرفية في الفصل والوصل، لأن التفكيك والتحليل ينتهي في ممارساته إلى تفكيك الإنسان نفسه ليجعل مصيره سجلا احتماليا ونسبيا مفتوحا، فتكرس الليبرالية الفردية الغريزية، وتفقد حتى الروابط العائلية معناها، فالمنهج الأبستمولوجي بقدر ما هو مفيد على مستوى التفكيك هو الخطر بعينه إذا لم يتجه نحو التركيب، ولا يتم التركيب إلا عبر وعي كوني مطلق يصدر عن الإله الأزلي، تقدست إرادته وتباركت مشيئته وتنزه أمره.

وظيفة القرآن ــ بالنسبة للأبستمولوجيا المعاصرة ــ أنه يسد النقص في المعرفة الكونية بمنطق (الاستيعاب) و(التجاوز) معا. رجوعا إلى تركيبة القرآن نفسه بوصفه معادلا معرفيا مطلقا في حد ذاته لمطلق الإنسان ومطلق الوجود الكوني. فهو كتاب (متعال) بمعنى مطلق تعطي نصوصه أو آياته الكونية حتى بما فيها من ملائكة وجن متاحات وعي لا متناه في كون لا متناه، فالخلق في القرآن يتجاوز خصائص المادة وتفاعلاتها المنضبطة إلى تفعيلها عبر حركة كونية لا متناهية.

من ذلك (النفس) التي هي ثمرة تفعيل المتقابلات الكونية بحيث تجاوزت بمرئياتها ولا مرئياتها وإرادتها ووعيها ونزوعها اللامتناهي إلى درجة المطلق نسيجها الجسدي، وتوضح لنا سورة الشمس أبعاد التركيب الكوني للنفس الإنسانية التي لم تستدركها بعد المناهج الوضعية لعلم النفس والاجتماع: ﴿والشمس وضحاها، والقمر إذا تلاها، والنهار إذا جلاها، والليل إذا يغشاها، والسماء وما بناها، والأرض وما طحاها، ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها﴾ (الشمس/ ١ ــ ٨). ومن ذلك النتاج المركب من عنصرين (ماء وتراب) والناتج المختلف في عنصر واحد (ماء فرات وماء عذب) ومن ذلك عسل مختلف ألوانه، ومن ذلك لبن بين فرث ودم، خلق مركب لا متناه متجاوز كل طاقات

الفهم العلمي وثوراته الفيزيائية أو البيولوجية ولكنه مقيد إلى (غاية).

لحظة الفصل والوصل بين القرآن والأبستمولوجيا، تعبر عن نفسها بمنطق الاستيعاب والتجاوز باتجاه المطلق المعرفي اللامتناهي. هنا بالتحديد يكون (منهج الجمع بين القراءتين) مدخلا لتأسيس قاعدة المفاهيم الكونية المطلقة والجامعة، أي القراءة الكلية) والدخول في عالم الكليات. حيث يكون الجمع ما بين القراءة بالله خالقا والقراءة مع الله معلما بالقلم الموضوعي، فالأولى قراءة ربانية متعالية وصولا إلى اللامتناهي، والثانية قراءة موضوعية نسبية وصولا إلى المحددات.

ومدخل القراءة الأولى ليس مجرد الرؤية في ظواهر المخلوقات أو آيات الكون المتحرك لنستدل بها على وجود الخالق وأسمائه الحسنى مدبرا وخالقا ومبدعا ليتحقق لنا الإيمان به. فمجرد (النظر)، الذي يعني التقدير وليس الرؤية التي تعني الإسقاط العيني الملموس، كفيل بذلك. ولا يتطلب الإيمان الصعود إلى مرحلة القراءة الأولى، فمقوماته بالنظر متوافرة لكل الناس، منذ أن خلقهم الله وإلى اليوم. فخاصية القراءة الأولى أنها (متعالية) نهيمن بها على القراءة الثانية ذات الخاصية الموضوعية والعلمية القلمية. فالقراءة الأولى في (الإرادة الإلهية) المتبدية في ظواهر الخلق والحركة، أما القراءة الثانية فهي قراءة في (ظواهر الخلق والحركة) نفسها بحيث نتعرف على قوانينها وتشيئها ونسيطر عليها، فالقراءة الأولى قراءة في عالم (الإرادة الإلهية) والقراءة الثانية قراءة في عالم (المشيئة الإلهية).

فالجمع بين القراءتين ليس كما ذهب إليه البعض قراءة في كتابين: الأول كتاب القرآن والوحي، والثاني كتاب الكون المتحرك، بحيث تفضي قراءة القرآن إلى الكليات وتفضي قراءة الكون المتحرك إلى التفاصيل، ثم تفضي بنا القراءتان إلى الإيمان. ففي هذا القول تبسيط لحقيقة هذا المنهج، وتضييع له بذات الوقت.

فالإنسان بالقراءة الثانية يتعرف على الظواهر الطبيعية ويقرأ قوانينها ويتعرف على التاريخ والتوزيعات الجغرافية والبشرية وكافة أنواع العلوم، مثله في ذلك مثل أي إنسان في كل مكان في العالم وفي أي مدرسة أو جامعة.

أما القراءة الأولى فإنها ليست معنية بذلك، ولا تبحث في القرآن عن دالة أو دلالات لهذه الظواهر فيما يسمونه التفسير العلمي في القرآن، وإنما تبحث القراءة الأولى في أمر آخر هو (الإرادة الإلهية المرتبطة بالحكمة) في كل ذلك ومن كل ذلك والمؤشرات الدالة على ما يتجاوز قدرات العلم البشري، كمؤشرات وليس كمعرفة، فما جئنا به في سورة الرعد أو سورة فاطر أو عن العسل أو اللبن أو النفس، إنما هي (مؤشرات) للدلالة على اللامتناهيات الخلقية وليس مساقات تحصيل علمي، فللتحصيل العلمي شروطه الموضوعية العلمية فلا نكون كمن يسأل الرسول عن الأهلة فذاك دخول للبيوت من غير أبوابها.

مقاربة فهم الإرادة الإلهية عبر القراءة الأولى من القرآن والمتحققة في ظواهر الوجود وحركتها، مكانها وزمانها، لا تعني قط ـ كما فهم البعض ـ مضاهاة القرآن ككتاب مقروء بالكون ككتاب متحرك. وهذا ما يزعجني في ما انتهى إليه الذين تناولوا كتاباتي حول الجمع بين القراءتين منذ عام ١٩٧٩ وإلى اليوم.

وتعلم القراءة الأولى لا يتم عبر منهج موضوعي محدد بشروط، وإنما يستمد تعلم القراءة الأولى من طبيعتها بوصفها قراءة تتم بتقوى الله فيما نقدر عليه وبرجاء رحمة الله وغفرانه فيما لا نستطيع. فالقراءة الأولى قراءة (عبودية)، لا ينالها من يريد علوا في الأرض وطغيانا، ولا ينالها من يفسد في الأرض ويسفك الدماء.. ومراقيها لا تقل عن مشقة المراقي العلمية الاختبارية في معمل العلماء، فلكل درب مسالكه ومشاقه، العابد يلح على الله كما يلح العالم على المادة ويحللها ويفككها.

ولا تعتبر نتائج القراءة الأولى المستمدة من منهج غيبي موجهات ملزمة لمن يستمع إليها، إلا أن يسمعها وتقع في روعه ويكون له نصيب فيها، علما بأن القراءة الأولى لا تعتمد على تأويلات ذاتية باطنية إذ تستند إلى مرجعياتها في القرآن نفسه، وهي مرجعيات ندخل إليها بعد الهدى الإلهي **﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾** معززين فيها بآليات حديثة ومستحدثة لفهم القرآن وبما يقارب النهج الأبستمولوجي نفسه. فبهذا النهج (يتعزز) الفهم، ولكن ليست هذه الآليات (المساعدة) هي المدخل الحقيقي، إذ أنها معززة ومساندة ومساعدة، مثال الحفر المعرفي والألسنية المعاصرة والتاريخانية بحيث نستدل على الوحدة المنهجية العضوية الضابطة لكل آيات الكتاب وامتناع فعل الناسخ والمنسوخ وفعل المترادف والمشترك في لغة القرآن، وإعادة اكتشاف معان بوجوه أخرى لذات النص القرآني المطلق، انطلاقا من أن القرآن مكنون ومجيد وكريم ومطلق وكوني متميز عن سائر الكتب السابقة عليه بوصفه كتاب الأرض الحرام وليس المقدسة، والمتنزل مع خاتم الرسل والأنبياء الذي أتاه الله السبع المثاني والقرآن العظيم وأيده بالروح القدس وجعله أول المسلمين، وميز رسالته بخصائص لم تتوافر لمن قبله ولا تتوافر من بعده.

فالآليات المعرفية الأبستمولوجية المعاصرة تشكل قوة إسناد لدعم القراءة الأولى ولكنها ليست مصدرها، لأن مصدر القراءة الأولى يستمد من ذات طبيعة القراءة الأولى، أي العبودية لله.

القيمة المنهجية للقراءة الأولى:

إنه من نتائج القراءة الأولى أن لها قيمة مزدوجة: فهي من الناحية الأولى تحتوي القراءة الثانية بمنطق الإيمان الدال على التسخير الإلهي للكون وليس العلو والطغيان والصراع والتضاد. ولهذا الأمر قيمته الوجودية.

والأمر الذي يتلو ذلك ويعلو عليه في القراءة الأولى هو الكشف عن المنهج

الكوني القرآني والتعامل مع القرآن نفسه كمنهج معرفة متكاملة، فبالقراءة الأولى تتأسس قواعد مفاهيم متكاملة ومترابطة، تفضي كل قاعدة منها إلى قواعد أخرى بداية من التمييز بين خصائص العوالم الثلاثة للفعل الإلهي من عالم الأمر المنزه إلى عالم الإرادة المقدسة وإلى عالم المشيئة المباركة، وفوارق التشريعات المتعلقة بها، وحركة التاريخ، والاصطفاء، والتدافع وخصائص الأمة الوسط، وعالمية الأميين، وآفاق الصيرورة الكونية الإلهية المتعلقة بالإنسان منذ ما قبل ميلاده وإلى ما بعد موته، وعلاقة الخلق بصيرورة الاتجاه نحو الحق، ومداخل السلوك الإنساني في الموقف من الغيب إيمانا وكفرا، وفوارق الخطاب الموجه إلى الناس كافة وإلى المسلمين خاصة. وخصائص الحقبة النبوية الشريفة واستحالة تكرارها، ونوعية الخطاب القرآني الخاص بها، وطبائع الرسل والنبيين وشخصياتهم كمثال طبيعة السيد المسيح والنفخ، وإحيائه الموتى والقول بقتله وصلبه، والفارق بين الأسماء الحامل فيها والمحمول منذ أن تعلمها آدم، وعلاقة الله بالإنسان كفرا وإيمانا في عالم المشيئة وعلاقته به اختيارا وجبرا مما يحل مغاليق المتاهات الفلسفية، ومضاهاة السنن الكونية بالسنن الإنسانية الأخلاقية، وخصائص التشريع العائلي وما ورائيات الزنا ومداولات المال وعلاقة المسلم بالآخر، وصولا إلى النهج الكامل لمجتمع إيماني متكامل ما بعد الحقبة النبوية الشريفة وكيفية الأداء الديني بعدها ومواضيع كثيرة أخرى.

فالقراءة الأولى إذ تستصحب القراءة الثانية فإنها تتسامى بها إلى ما فوق النزوعات الغريزية من جهة، ثم تستصحب ما يستجد من مناهج القراءة الثانية لتعزز به رؤاها الربانية، فهي قراءة في (داخلية) القرآن وليست حسا ظاهريا لمعانيه، ولكنها كما ذكرنا ليست قراءة باطنية تأويلية ذاتية وليست عصرانية مفتعلة. وليس من دليل نهائي عليها ــ من بعد استخدام المناهج الأبستمولوجية العلمية ــ سوى مخاطبتها للسمع والبصر والفؤاد، فهي قراءة مصدقة للقرآن ومكنونيته ومجيديته وكرمه وإحاطته.

مفهوم الهيمنة والنسخ:

وأخطر ما في القراءة الأولى التي تستمد من كلية القرآن مفهوم الهيمنة والنسخ الذي يتغشاه القارئ على امتداد القرآن المكنون، فالقرآن الخاتم بهيمنته على ما سبق من كتب صدقها فإنه يتولى بذات الوقت تصويب ما حرف فيها بمنطق (نقدي استرجاعي)، مثال قصة إبراهيم . والقرآن يتولى عبر النسخ تحديد ما هو للإرادة الإلهية المقدسة من شرائع، وتحديد ما هو للمشيئة الإلهية المباركة بتواصل بين الحنفية الإبراهيمية التي كرست لإمامة الناس والحج والقربان شكرا على المكان وإمامة المسلمين تنزلا من عالم الأمر الإلهي إلى عالم المشيئة العالمي. وهكذا يتم النسخ مع كشف مواطن التزييف ومصادره للطعن في خصائص الإسلام، ليس هيمنة فقط على ما مضى باسترجاع نقدي ونسخ، ولكن هيمنة على ما يكون في حاضر الحقبة النبوية الشريفة وما بعدها.

وفوق ذلك يبرئ القرآن نفسه من التاريخانيات التي تسقط نفسها عليه عرفا وثقافة ووعيا ليتجدد مع كل تاريخانية حاضرة ومستقبلة، فالمدى في القراءة الأولى واسع ومتسع ويتبلور من خلالها المنهج بتراكم قواعد المفاهيم وترابطها. فالقرآن كون معرفي قائم بذاته.

ولكن: لماذا القرآن وليس الكتب السماوية الأخرى؟

الإجابة على هذا السؤال تتطلب مساقا علميا آخر نكشف فيه عن قاعدة أخرى للمفاهيم تتعلق بمفهوم وتطبيقات الاصطفاء الإلهي للبشر والأرض وللزمان والمكان. فكل الكتب السماوية متنزلة في الأرض المقدسة، في حين تنزل القرآن وحده في الأرض الحرام. والأرض الحرام أعلى درجة من الأرض المقدسة. والكتب المقدسة تخاطب أقواما وشعوبا في إطار خطاب حصري موقوت بالزمان والمكان، وبالتالي فتلك كتب عهد. أما القرآن فهو للناس كافة ويتسع لمطلق الزمان والمكان، جاء حاملا الصيرورة الكونية كلها ومعادلا بالوعي

للوجود الكوني وحركته، وتميز نبيه بأنه نبي الأرض الحرام وخاتم النبيين بذات الوقت، وجاء بدين أكبر درجة من الإيمان وهو الإسلام. فإبراهيم إمام الناس، وموسى إمام المؤمنين، أما محمد فهو إمام المسلمين بمن فيهم الأنبياء الذين أسلموا والربانيين.

فالقرآن ـ إذن ـ هو المقابل الديني للمفاهيم الوضعية ومنه نستمد إسلامية المعرفة، فالمعرفة المقابلة للوضعية لا تكون إلا إسلامية ولا يمكن أن نطلق عليها اسما آخر، كالمعرفة الدينية مثلا والتي يمكن أن تختلط بكتب الأرض المقدسة المقابلة للتحريف خلافا لكتاب الأرض المحرمة الذي لا يمكن أن يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا ما بين ذلك بحكم حرمته وليس قدسيته، وهو الكتاب الوحيد الذي به حفظ ما سبق من ذكر، وبه تصحح تحريفات ما نسب ودس بحكم الهيمنة. كما يكون هو المعيار لما يستجد لاحقا ومستقبلا فيثبت وينفي، فهو الميزان ولهذا نقيس عليه الأحاديث النبوية الشريفة واجتهادات العلماء.

نهايات الجهد العملي للمنهج:

ثم نأتي لأخطر تساؤل حول النتائج والنهايات العملية لأخذنا بهذا المنهج وإعادة طرح المعرفة الدينية مجددا بوجه المعرفة الوضعية. هل يعني ذلك أننا أمام مشروع إسلامي حضاري عالمي يستوجب التنظيم؟

يجب أن ندرك مسبقا أن معركة الدين ضد الوضعية حتى في حال الطرح الديني المعرفي المنهجي بطاقة القراءتين في القرآن واتساع الفهم لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، هذه المعركة ليس من شأنها أن تحسم في هذه الدنيا التي أحيانا الله فيها مرتين وأماتنا مرتين، أو يحيينا ويميتنا طالما أننا لا نتذكر النشأة الأولى، فالغالب على الناس هو عدم الاستجابة بالرغم من الرسل والنبيين، الأمر الذي اقتضى تدخل الله مرتين: الأولى في الحقبة اليهودية الإسرائيلية والثانية في

الحقبة الإسلامية العربية ضمن منطق الاصطفاء للأقوام والأمكنة فكان النصر في الحالتين نصرا إلهيا وليس بشريا. والحالتان يستحيل تكرارهما فكل ما نفعله عبر جهدنا المعرفي أن نحافظ على إرث التأسيس وأن ندعم بنيانه ولا يتبقى منه بعد ذلك سوى التدافع العربي ـ الإسرائيلي تحت المظلة الإسلامية اليهودية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ﴿وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذابا شديدا كان ذلك في الكتاب مسطورا﴾ (الإسراء/ ٥٨). فالسابقون السابقون هم ثلة من الأولين وقليل من الآخرين، ولا يبقى بالتساوي إلا أصحاب اليمين بعد أن يستكثر الجن من الإنس. فكل ما في الدنيا هشيم تذروه الرياح، وغالبا ما يفشل البشر في اكتشاف طريق الحق أو يكتشفونه ويرفضونه.

قد سخر الله للإنسان ومنذ بدء استخلافه الآدمي مستويات ثلاثة، في عوالم ثلاثة: عالم الأمر والملأ الأعلى حيث كان آدم وهبط دون ذلك، ثم عالم الإرادة حيث كان بنو إسرائيل، القرية الرغدة وشق البحر وهبطوا دون ذلك، ثم عالم المشيئة وهبط العرب دون ذلك، فتترى الفتن والخطوب عليهم يرجعون، وجزاء كل سيئة مثلها إلا من رحم ربي. فقاعدة المفاهيم الإسلامية لها نسقها الخاص وحضارتها الخاصة. غير أن أوضاع مجتمعات ما بعد الصناعة والاستقطابات العالمية للإنسان، لم تفد في حل مشكلاتها عبر القياس على المجتمعات البدوية والرعوية والزراعية والتجارية والحرفية ما قبل الصناعة.

ولذلك ركز الخطاب القرآني بتوسع على الحالتين الإسرائيلية والعربية بنفس المستوى تقريبا الذي ركز فيه على حال الأقوام من بعد نوح، حتى شبه القرآن لدى البعض بأنه يولي تلك الأقوام الحيز الأكبر من اهتماماته تاركا لمن تبقى متاهات تتعلق بالتأسي والامتداد، فمنهم من قال إنه خطاب عربي أو يعنى بالحقبة النبوية الشريفة وما قبلها ولا يتطرق لما سيأتي في مستقبل متغيرات الأزمنة والأمكنة، كما أن التركيز هو دائما على مواجهة الشرك الصنمي البواح

والتأكيد بعد ذلك على وحدانية الله والبعث الأخروي وطرح موجبات العبور الصالح في الدنيا. فكأنما القرآن هو مستودع هذه الرباعية فقط (نبذ الشرك ـ وحدانية الله ـ العمل الصالح ـ البعث الأخروي).

فالأمثلة القرآنية أمثلة تخاطب مجتمعات ما قبل الصناعة وتركيب الأسرة الزراعية والريفية القبلية وحتى البحرية، التي تقوم على الصيد ومسخرات الحمير والبغال والخيل، وتخوف ركوب البحر. حتى أن القرآن ليتماهى مع بعض المظاهر الاجتماعية والسلوكية في تلك المجتمعات ما قبل الصناعة، إذ لم يتطرق لتحريم الرق بالمستوى الذي حرم به لحم الخنزير أو أباح به تعدد الزوجات، وبدا كأنه يقر دونية المرأة في الشهادة مع فرض الخمار عليها إلخ. مما يجعل فقهاء الإسلام المعاصر في حرج من أمرهم تجاه المشكلات النوعية المتجددة، بحيث أن الفقيه المتمكن الذي يستشهد بآرائه هو فقط من يكون قادرا على فهم واسترجاع أحوال تلك المجتمعات السالفة، ثم الاجتهاد في المشكلات المعاصرة بالقياس عليها. وهكذا أصبح (القياس) أحد الأصول بعد القرآن والسنة والإجماع.

إضافة إلى أن (فرض) الدين على المجتمع بالمواصفات التاريخية السابقة يحتاج إلى (تدخل إلهي)، سواء أكان تدخلا (محسوسا) ملموسا كما كان في الحقبة اليهودية الموسوية، أو تدخلا (غيبيا) كما كان في (مطلع) الحقبة الإسلامية الأمية المحمدية الأولى. ويجب أن نلحظ بوضوح أن كافة النبوات لم تجد الاستجابة المطلوبة من الشعوب والأقوام ما عدا نبوة موسى ونبوة خاتم الرسل والنبيين، وأتى الاستثناء عبر التدخل الإلهي، المحسوس ثم الغيبي: ﴿**ثم أرسلنا رسلنا تترا كل ما جاء أمة رسولها كذبوه فأتبعنا بعضهم بعضا وجعلناهم أحاديث فبعدا لقوم لا يؤمنون**﴾ (المؤمنون/ ٤٤).

فالذي يتبقى من الدين هو (إرث عام) يتدخل مع الطبائع البشرية ومكونات

العرف والثقافة إلى مستوى التحريفات في كثير من الأحيان، أي تحول الدين من معرفة إلى أيدولوجيا تخالطها الكثير من الأفكار.

غير أنه يتبقى أمر واحد للحفاظ على الدين، وهو (التدافع) والذي من دونه لهدمت دور العبادة، وليس خربت بفعل المعارك العسكرية. والهدم انصراف. وبالتدافع تبقى جذوة الدين عبر العصبيات: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا﴾ (الحج/٤٠). وهذا تدافع عالمي عام، غير أن التدافع الأكثر فعالية هو التدافع الخاص ما بين العرب تحت مظلة الإسلام، والإسرائيليين تحت مظلة اليهودية، أيا كان فهم المتدافعين لدينهم في إطار التثبيت العصبوي. ويرتبط الأمر هنا باصطفاء الأرض والبشر ومحددات الزمان والمكان ـ كما ألمحنا سابقا.

هكذا نجد: أن إعادة إنتاج الحقبة النبوية الشريفة بالنسبة للمسلمين، أو إعادة إنتاج الحقبة الموسوية بالنسبة لليهود، وبالقوة البشرية الذاتية فيما تطرحه الحركات القائمة اليوم أمر خارج موجبات ومقومات ما تبقى من الإرث الديني العام.

غير أن هناك ممكنا ملحا وضروريا يستنهض تلقائيا وبتقدير إلهي بموجب التدافع العربي ـ الإسلامي بوجه الإسرائيلي اليهودي، كما أوضحت مقدمة سورة الإسراء ونهايتها ومقدمة سورة الحشر، وهو التمسك بالدين نفسه على أن يتجه علماء الأمة لترقية وإحكام ثوابت هذا الدين بداية من التأكيد على القيمة المعرفية للإيمان بالله الواحد الأحد، لإظهار الرؤية الكونية التي يرتبط بها مصير الإنسان الكوني منذ ما قبل ميلاده وإلى ما بعد موته كبديل عن الرؤية الوضعية. وهنا يأتي دور إسلامية المعرفة متى فهمت في إطار القرآن ومطلقه، وبما يعادل مطلق الإنسان ومطلق الوجود، وعبر الجمع بين القراءتين والاستهداء بالعلاقة الجدلية ما بين الغيب والإنسان والطبيعة واسترداد العلم من براثن القبضة

الوضعية، حيث يتعزز الدين حين يحلق العلماء بعلمهم في رحاب الكونية والكون:

﴿ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ (فاطر/ ٢٨) ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير﴾ (المجادلة/ ١١).

ولكن حين يجنح بعض الوضعيين لاستلاب العلم باتجاه الشيئية، بما في ذلك تحويل الإنسان إلى شيء وتجريد العلم من كونيته ندخل جميعا في البوتقة الظلامية، فيأتي الدين مجددا ليسترد بضاعته بنفي الوضعية عنها، وهذا هو أساس إسلامية المعرفة، أي المعرفة الكونية غير الوضعية.

وقد بدأت الحضارة الغربية ـ كما ذكرنا ـ في ارتياد أولى مسالك الطريق ولكن ليس باتجاه الكونية بعد، ولكن بحصار الوضعية كفلسفة للعلوم الطبيعية والإنسانية بداية بحلقة فينا وامتدادا إلى مدرسة فرانكفورت. . والظاهر في الأولى (فينا) التركيز على تفكيك دغمائية العلوم الطبيعية، كما أن الظاهر في مدرسة (فرانكفورت) تفكيك المادية الوضعية الجدلية. غير أن هذا التفكيك ذو الطبيعة الأبستمولوجية المنفتحة لا زال في إطار الوضعية ولم يتم التخلص منها بعد.

فحين يسترد الدين المعرفة العلمية إليه باتجاه الكونية ويبرئها من الوضعية يكون قد قام بعملين مزدوجين في كل واحد، فمن ناحية يدين الصراع اللاهوتي المسيحي مع العلم، ومن ناحية أخرى يدين توجهات الوضعية في العلم فلا تكون المعرفة بعد ذلك إلا إسلامية، مبرئا الدين من اللاهوت بذات الوقت الذي يبرئ فيه العلم من الوضعية.

فمشكلة الوضعية أنها قيدت العلم بمخططها الذي رفض التعامل مع الظواهر التي لم ترتق أدواته للتعرف عليها وقياسها مختبريا، وفي حمى رفضه لها يتناسى أنها ظواهر حية في حين أن مهمة العلم الدائمة أن يتعرف على ما لم يتعرف عليه

بعد، وإلا أصبح العلم مالكا للحقائق وكف أن يكون علما.

فنحن في عصر العلم والعالمية وقد تغيرت نوعيا إشكاليات الفكر والواقع. هنا تقف إسلامية المعرفة بكامل أطرها المنهجية لتطرح البديل المتجاوز للوضعية في عصر العلم والعالمية، حيث نعيد فهم ديننا، وفي هذا الإطار بوصفه (عالمية خطاب) و(حاكمية كتاب) و(شرعية تخفيف ورحمة) بتوجه إلى كافة مجتمعات العالم المعاصر باستيعاب وتجاوز لكافة المناهج المعرفية والأنساق الحضارية، وبما يؤمن التداخل بالوعي مع إشكاليات العالم المعاصر والتي لا تجد حلا موضوعيا لها إلا بانتقال الإنسان من سجن الوضعية إلى آفاق الكونية عبر كتاب كوني هو القرآن بالذات.

هذه هي (الكلية) الضابطة لنسيج قواعد المفاهيم التي نستمدها من القرآن. وعبر الاستنباط وإعمال القراءة الأولى للإحاطة بالمتغيرات، خلافا للخطاب القرآن المبسط والمباشر الذي توجه للأميين العرب في حينها، أي خطاب ما قبل المنهجية المستمدة من القرآن نفسه، وقبل استكمال الوحدة العضوية المتداخلة للعالم أجمع وما قبل الصناعة ولهذا قلنا بالعالميتين، الإسلامية الأمية الأولى، ثم الإسلامية العالمية الثانية، واستنادها إلى منهجية القرآن بمستوى معرفي معاصر. والإرث عن خاتم الرسل والنبيين وليس رسالة ثانية وذلك بموجب سورة فاطر (الآيتان ٢١ و٣٢) وبحكم مجيدية القرآن ومكنونيته وكرم عطائه المتجدد.

إن تفعيل هذه النقاط، أو المرتكزات أو الأساسيات يتطلب جهدا (جماعيا) من ناحية و(مؤسسيا) من ناحية أخرى. وقد قامت بعض الجهود التي وقفت على أعتاب هذا المشروع ثم أجهضت لأسباب ليس هنا مجال تبيانها. فأن نشرع في تأسيس ما يقابل الوضعية الدنيوية بعمقها العالمي وهيمنتها في عصر العولمة الوضعية فهذا جهد يحتاج إلى تدبر. بل إن كل مشاريع البعث الحضاري الإسلامي النابتة من جذوة عصبيات التدافع، والتي تستند إلى القياس والإرث

التريخاني دون أن تنفتح على القراءة الأولى في القرآن ومنهجيتها، لا تساعدنا إلا بالقليل في عصرنا المتغير هذا. بل إن الجهد الذي طرحته هو المدخل الذي يحقق لنا التدامج بين المشروع الديني العالمي ومتطلبات التعددية والتنوع في عصر العولمة. فنحن نضع جدل الصيرورة الكونية بديلا عن جدل الوضعية، ومع إدراك تام لفوارق النسق بين المراحل الدينية المختلفة، والمستويات التي أجريت فيها، منذ آدم وإلى محمد، وعليهم جميعا صلوات الله وسلامه، لأننا إذا لم نتفهم هذه الخلفيات كلها فيصعب علينا فهم حقيقة ما يجب أن نفعل.

تطبيق إسلامية المعرفة على الواقع الموضوعي:

باسترداد العلم الذي سخرت به السموات والأرض ـ ظواهر وحركة ـ للدين بعد الإخلال الوضعي، فإن أولى مهمات إسلامية المعرفة في الواقع الموضوعي المعاش هو التأكيد على كونية الإنسان مجددا وربطه بالمنهج الرباني الكوني للتعامل مع مشاكله التطبيقية وإشكاليته العقلية والأخلاقية. وقتها سنكتشف أن إسلامية المعرفة ليس مجالها فقط القلب والتدين التطهري والآخرة، وإنما مجالها الواقع الحياتي الموضوعي الحي، والتغلب على الأزمات والآثار الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية الناتجة عن قصور وإضلال المذاهب الوضعية.

فإسلامية المعرفة الكونية تؤكد على العائلية كأساس للوحدة الاجتماعية وليس الفردية، العائلية المستمدة من زوجية الخلق كله، في المادة وفي النبات والحيوان والإنسان ومتقابلات النظام الفلكي: ﴿**ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون**﴾ (الذاريات/ ٤٩) وبالزوجية تنفي الفردية الوضعة وتنفي معها متعلقاتها الليبرالية الإباحية فتكون شرائع منع الزنا، واستبعاد التبني، وحكمة التعدد وأحكامه، وتحديد دائرة القرابة المحرمة.

وبكونية الإنتاج المستمدة من الخلق الإلهي تكون فريضة الزكاة المقابلة، فكل ما ننتجه مركب على قوة عمل إلهي يتحكم في خصائص المادة وفي

اقترانها ببعضها، حركة وأسبابا. ويتعزز ذلك بالإنفاق ومنع الربا الذي يربو في أموال الناس متجاوزا الضعف المضاعف ومع منع الإكناز.

فالبناء الاقتصادي الإسلامي كما هو البناء العائلي، منظومتان مستمدتان من الرؤية الكونية وليس الوضعية للوجود. فالرؤية الوضعية ليس بمقدورها أن تفسر لماذا لا تباح العلاقات الجنسية حتى بين الذكور، وليس بمقدورها أن تفهم معنى الزكاة ومعنى الإنفاق والتي تحاول مقاربتها ومضاهاتها بالضرائب، والزكاة والإنفاق ليسا من الضرائب في شيء، ومآلهما للمجتمع وليس للدولة.

ومن البنائية العائلية الاقتصادية بمنطق الجمع بين القرائتين، يمتد السياق إلى البنائية السياسية المركبة عليها، فلا تنابذ ولا صراع ولو تقنن بالديمقراطية وإنما السلم للناس كافة بلا دعاوى وصراعات: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام، وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد، وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد، ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد، ياأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كآفة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ (البقرة/ ٢٠٤ ـ ٢٠٨).

وكما لا ديمقراطية تقر بالصراعات المقننة على حساب السلم كافة، لا شمولية تصادر الاختيار الحر، فأولي الأمر (منا) بالاختيار الحر، وليسوا (علينا) بالغلبة وإمارة الاستيلاء، وليسوا (فينا) بالإرث الاجتماعي والتاريخي: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء/ ٥٩) فليس المطلوب طاعة السادة والكبراء: ﴿وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا، ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا﴾ (الأحزاب/ ٦٧ ـ ٦٨).

ويمكن أن نمضي في تداعيات الوصل والصلة الكونية بين هذه البنائيات المتداخلة والمترابطة فيما بينها إلى ما لا نهاية من العائلة وإلى المجتمع، ومن

الاقتصاد وإلى السياسة، ومن فعاليات العقل وإلى قيم الأخلاق، ليتحقق في الوجود ذلك الإنسان المطلق الذي يدخل السلم مع ربه ومع نفسه ومع مجتمعه ومع كونه الطبيعي المسخر له بقوة القوانين الطبيعية التي يسترد الدين فلسفتها إليه، مبرأة من الوضعية والشرك والكفر، لينتهي عبد الله في النهاية حرا كالطير في جو السماء ولا يمسكنهن إلا الله، وليس كعبد البشر المملوك للبشر، قنا كان في الأرض، أو عاملا في مصنع، أو جنديا يفسد في الأرض، فكل هذه الأنظمة الطبقية إنما تعبد طبقاتها العليا، التي لا تملك لها رزقا في السموات والأرض: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السماوات والأرض شيئا ولا يستطيعون، فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون، ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون، وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم، ولله غيب السماوات والأرض وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب إن الله على كل شيء قدير﴾ (النحل / ٧٣ ـ ٧٧).

وفي مقابل مصادرة الإنسان لوعي الإنسان المستعبد وحريته يقول الله سبحانه: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون، ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾ (النحل / ٧٨ ـ ٧٩).

فالدين الذي يقول عنه الوضعيون إن مكانه القلب وليس العقل، هو الوحيد الذي يستعيد للعلم مكانته الكونية، ويخرج به وبالإنسان من آثار البوتقة الضيقة المحدودة. وهكذا تكون إسلامية المعرفة، ساعية بالتطبيق في الواقع المعاش عبر معرفيتها. وكذلك ليس ينقص من إسلامية المعرفة أنها تحولت بالدين من الضيق

الأيدولوجي حيث يريد الوضعيون مصادرته باسمها إلى آفاق المعرفية العلمية الكونية.

القراءات التي تستصحب في هذا البحث

١ ـ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، جزءان، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، الترجمة العربية، الجزء الثاني، مفهوم العالم كنمو وتطور، الصفحات ١١١ و١٦٢.

٢ ـ برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، من ص٥٧، عام ١٩٩٠.

٣ ـ محمد أبو القاسم حاج حمد: التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر، ضمن مناقشات (ندوة تجديد الفكر الإسلامي، نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر) مالطا، المركز الإسلامي، بتاريخ ١٢ نوفمبر ـ تشرين الثاني ١٩٨٩.

٤ ـ محمد أبو القاسم حاج حمد: الحركات الدينية الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة، ندوة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس ـ ليبيا. أغسطس ـ آب ١٩٩١، صفحات من ٢٦ إلى ٣٧.

٥ ـ محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مجلدان BRITICH WEST INDISE INTERNATIONAL STUDIES AND RESEARCH BURAU، الطبعة الثانية ١٩٩٦.

٦ ـ الدكتورة منى فياض: العلم في نقد العلم ودراسات في فلسفة العلوم. دار المنتخب العربي، توزيع المؤسسة الجامعية، بيروت، ص١٣٠ إلى ١٣٥. الطبعة الأولى ١٩٥٥م ـ ١٤١٥هـ

٧ ـ د. عبدالسلام بن عبدالعالي ود. سالم يفوت: درس الأبستمولوجيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ص٤٥ و٤٦، عام ١٩٨٥.

٨ ـ د. محمد وقيدي: مهام الأبستمولوجيا، ضمن كتاب (إشكاليات المنهاج

في الفكر العربي والعلوم الإنسانية) دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص ١١ إلى ١٨.

٩ ـ محمد أبو القاسم حاج حمد: التوالي السياسي بين الشورى والديمقراطية، محاضرة، مركز الدراسات الاستراتيجية، الخرطوم، الأربعاء ٢٦ رمضان ١٤١٩هـ الموافق ١٣ يناير ـ كانون الثاني ١٩٩٩م.

١٠ ـ محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية ـ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية: هو كتاب فرغ من تأليفه في واشنطن في شهر ربيع الآخر ١٤١١هـ الموافق نوفمبر ـ تشرين الثاني ١٩٩١م. وقد تبنى المعهد العالمي طباعته وتعميمه في تداول محدود، ثم عقد له ندوة في القاهرة في آذار ـ مارس ١٩٩٢م حيث شارك فيها جمع من الأساتذة من ذوي التخصصات المختلفة وقدم لها الدكتور طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي، كما تناولها أساتذة آخرون من خارج الندوة بتعقيبات مكتوبة، وقد جمع كل هذا الإنجاز في كتاب أعد للصدور بنفس العنوان.

وقد شارك في الندوة كل من:

د. عبدالوهاب المسيري د. أحمد فؤاد الباشا د. محمد بريش
د. حامد الموصلي د. علي جمعة د. محمد بريمة
د. منى أبو الفضل د. سيف عبدالفتاح د. أحمد صدقي الدجاني
د. ممدوح فهمي د. محمد عمارة د. جمال عطية

أما الذين بعثوا بتعقيباتهم كتابة فهم:

الشيخ محمد الغزالي د. محمد صالح د. عادل عبد المهدي
د. برهان غليون د. زياد الدغامين د. إبراهيم زيد الكيلاني
د. عبدالرحمن بن زيد الزبيدي والأستاذ حكمت بشير ياسين

١١ ـ ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يغوت، المركز الثقافي

العربي، الطبعة الأولى، ص٩٦، عام ١٩٨٧.

١٢ ــ د. تركي علي الربيعو: بين المؤرخ والأيدولوجيا، قراءة في تاريخانية العروي، مجلة الاجتهاد، عدد ٢٥، السنة السادسة، خريف ١٤١٥هـ ــ ١٩٩٤م، ص ١٥٣ إلى ١٧٣.

١٣ ــ محمد أبو القاسم حاج حمد: علاقة الدين بالدولة في إطار المفاهيم الدالة على علاقة الله بالإنسان، جامعة أم درمان الأهلية، السودان، محاضرة بتاريخ الأربعاء ٢٥ ربيع الأول ١٤٢١هـ الموافق ٢٨ يونيو ـ حزيران ٢٠٠٠م.

١٤ ــ د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، ص٤٤، عام ١٩٨٩م، بيروت.

١٥ ــ ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط٣، ١٩٧٥.

١٦ ــ إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.

١٧ ــ ثيودور أويزرمان: تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، دار الطيعة، بيروت، ط١، ١٩٧٧.

ملحق الآيات الدالة على الموضوعات

مقدمة الملحق:

آيات جدل الصيرورة الكونية من خلال القرآن تحولاً بالخلق نحو الحق:

سورة البقرة/ج١: الآيات من ٢٨ وإلى ٣٠.

سورة غافر/٢: الآية رقم ١١.

سورة الواقعة/٢٧: الآيات من ٥٨ إلى ٦٢.

سورة الكهف/ج١٦: الآية ١٠٩.

سورة إبراهيم/ج١٣: الآية ٤٨.

سورة لقمان/ج٢١: الآيات من ٢٧ وإلى ٣٠.

أولا: مصطلح النسخ بوصفه دالا على نسخ الشرائع والدورات التاريخية للأمم التي نهجت عليها، نسخ الخطاب الإلهي الحصري لليهود بالخطاب الإلهي العالمي للناس كافة عبر النبي الأمي. ونسخ شرعة الإصر والأغلال بشرعة التخفيف والرحمة.

سورة الأعراف /ج٩: الآيات من ١٥٥ وإلى ١٥٨.

سورة البقرة/ج١: الآيات من ١٠٦ إلى ١٠٨.

سورة المائدة/ج٦: الآيات من ٣٢ وإلى ٥٠.

ثانيا: إعادة ترتيب آيات القرآن الكريم (وقفا) لإخراجه من دائرة أسباب النزول والمكي والمدني، وإكسابه وحدته العضوية المنهجية للتفعيل في حاضره، وإطلاقه نحو المستقبل هدى وبشرى لمن يلحق.

سورة النحل/ج١٤: الآيتان ١٠١ و١٠٢.

ثالثا: بحكم شرعة التخفيف والرحمة الناسخة لشرعة الإصر والأغلال كخارق عقاب يماثل خارق العطاء الإلهي لبني إسرائيل، امتنع خارق العطاء في الإسلام حتى لا تماثله في المقابل شرعة إصر وأغلال.

سورة الإسراء/ج١٥: الآيات من ٩٠ إلى ٩٤.

سورة الأنعام/ج٧: الآية ٣٥.

رابعا: أما تنزل الملائكة المسومين والمردفين فقد كان غيبا غير مرئي وغير محسوس، إذ تميز ضربهم بما فوق الأعناق وليس الرقاب، وضرب البنان وليس توثيق الأيدي.

سورة الأنفال/ج٩: الآيتان ١٢ و١٣.

مقارنة بالضرب البشري:

سورة محمد/ج٢٦: الآية ٤.

خامسا: العصمة الإلهية للقرآن وللسنة النبوية الشريفة تماثلا في الحالتين بمواقع النجوم.

سورة الواقعة/ج٢٧: الآيات من ٧٥ وإلى ٨٠.

سورة النجم/ج٢٧: الآيات من ١ وإلى ٥.

سادسا: الآيات الدالة على الصيرورة الكونية للقرآن باتجاه غائية الحق الذي خلق الله به الخلق، واستمرارية العطاء القرآني عبر الإرث المحمدي بعد ختم النبوة والرسالة.

أ ـ الغائية:

سورة الأنبياء/ج١٧: الآيات من ١٦ وإلى ١٨.

سورة الدخان/ج٢٥: الآيات من ٣٨ وإلى ٤٠.

ب ـ الظهور العالمي الحتمي:

سورة التوبة/ج١٠: الآيتان ٣٢ و٣٣.

سورة الفتح/ج٢٦: الآية ٣٨.

سورة الصف/ج٢٨: الآيتان ٨ و٩.

ج ـ التوريث واستمراريته:

سورة فاطر/ج٢٢: الآيتان ٣١ و٣٢.

مجيدية القرآن الذي لا يبلى، ومكنونه الذي يتكشف وكرمه في العطاء الذي يتجدد (مطلقية القرآن الكونية):

سورة الواقعة/ج٢٧: الآيات من ٧٥ وإلى ٨٠.

سورة ق/ج٢٦: الآية ١.

سورة البروج/ج٣٠: الآيتان ٢١ و٢٢.

سابعا: اقتصر حكم الجزية على المرتدين من أهل الكتاب فقط، وهي ليست على غير المرتدين منهم الباقين على دينهم من يهود أو نصارى.

سورة التوبة/ج١٠: الآيتان ٢٧ و٢٨.

ثامنا: تطورات الحاكمية الإلهية في النسق اليهودي من حاكمية إلهية إلى حاكمية استخلاف المرتبطة بخصائص عطاء إلهي خارق وتقديس الأرض.

سورة البقرة/ج٢: الآيات من ٢٤٦ وإلى ٢٥١.

سورة النمل/ج١٩: الآيات من ١٥ وإلى ٤٤.

سورة ص/ج٢٣: الآيات من ٧٨ وإلى ٨٢.

سورة سبأ/ج٢٢: الآيات من ١٠ وإلى ١٤.

تاسعا: نسق النظام الإسلامي السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري المتكامل من (السلم كافة) وإلى (أولي الأمر منكم) وإلى (عدم تماثل) العبودية لله بالعبودية بين البشر.

سورة البقرة/ج٢: الآيات من ٢٠٤ وإلى ٢٠٧.

سورة النساء/ج٥: الآية ٥٩.

سورة النحل/ج١٤: الآيات من ٧٤ وإلى ٧٩.

عاشرا: مواصفات ومماثلات عقوبة النكال الإلهي في السرقة باعتبارها قمة شرعة الإصر والأغلال والانتقام الإلهي.

سورة المائدة/ج٦: الآيات من ٣٨ وإلى ٤٠.

سورة المزمل/ج٣٠: الآيات من ٢٠ وإلى ٢٦.

سورة البقرة/ج١: الآيتان ٦٥ و٦٦..

الفصل الثالث

إسلامية المعرفة
ولماذا القرآن دون الكتب الأخرى؟!

إسلامية المعرفة: هذا المصطلح أكبر من تخصيص ديني عصبوي يجتزئ المعرفة الإنسانية ويصادرها. فهو تعبير معادل للمعرفة الكونية متى أدركنا مطلق القرآن وكونيته باعتباره مصدرا (وحيدا) لهذه المعرفة. وكل ما عداه إما هو مصدر (جزئي) كالكتب المقدسة الأخرى، أو مصدر (وضعي) من إنتاج البشر في حدود مستوى ما وصلوا إليه من سقف علمي.

غير أن تقرير مصطلح إسلامية المعرفة كمعرفة كونية يتطلب فهم خصائص القرآن نفسه، وذلك بفهم مطلقه في مقابل نسبية الكتب المقدسة الأخرى، ولا يتأتى هذا الفهم إلا من داخل القرآن نفسه لأنه الدليل الوحيد على إطلاقيته، أي من داخل نهجه المعرفي بحيث يتبين لنا أنه كتاب متنزل على مستوى الأمر الإلهي وليس الإرادة الإلهية أو المشيئة الإلهية. وهذا مساق قائم في حد ذاته للتمييز بين هذه العوالم الثلاثة في التواصل الإلهي مع الكون. وأنه متنزل بحكم خصائص عالم الأمر الإلهي في الأرض المحرمة وليس الأرض المقدسة، فالأرض الحرام ترتبط هي الأخرى بعالم الأمر الإلهي. ويأتي من دونها عالم الإرادة الإلهية وهو عالم مقدس، ومن دونه عالم المشيئة الإلهية وهو عالم مبارك.

وكما يرتبط عالم الأمر الإلهي المنزه بالقرآن المطلق والأرض الحرام،

كذلك يرتبط بختم النبوة والرسالة إلى العالم أجمع خلافا للخطاب الحصري للكتب المقدسة إلى أقوام وشعوب محددة والنبوات الحصرية.

ترتبط كل الخلفيات السابقة بجعل الدين إسلاما وليس إيمانا فحسب، فهناك ترابط ما بين الكتاب الكوني القرآني المطلق، والأرض الحرام، والنبوة الخاتمة برسولها الخاتم، وعالم الأمر والخطاب الإسلامي.

وقد لحظت نهاية سورة النمل هذه المعاني:

﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين، وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين، وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون﴾ (النمل/ ٩١ ـ ٩٣).

أما أولوية الخطاب الإسلامي على ما دونه من الأديان فواردة في تخصيص الأنبياء بالإسلام على من دونهم من المؤمنين: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ (المائدة/ ٤٤).

وقد أنطق الله سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بأنه أول المسلمين، أي إمامهم: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾ (الأنعام/ ١٦٢، ١٦٣).

وقد خص الله موسى بإمامة المؤمنين فيما يلي المسلمين: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ (الأعراف/ ١٤٣).

وخص الله إبراهيم بإمامة الناس فيما يلي إمامة المؤمنين: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم

ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ (البقرة/ ١٢٤).

فمحمد إمام المسلمين، تتنزل نبوته من عالم الأمر الإلهي المنزه، وموسى إمام المؤمنين، تتنزل نبوته من عالم الإرادة الإلهية المقدسة، وإبراهيم إمام للناس تتنزل نبوته من عالم المشيئة الإلهية المباركة. ولأن هذه هي مكانة محمد جاء (اسمه المحمول) بأحمد، وتحمل قوة الاسم هذا خلافته الكونية الموازية لكونية القرآن نفسه ومطلقه: ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل، إن ربك هو الخلاق العليم، ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم﴾ (الحجر/ ٨٥ ــ ٨٧). فالقرآن العظيم يقابل ويوازي المثاني السبع التي نبه الله إلى خلقها في مقدمة الآيات وربط بين الخلق والعلم حين ذكرها، الربط بين السموات والأرض والقرآن العظيم: ﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾ (الطلاق/ ١٢).

هذا المركب الكوني المطلق، من أرض حرام، ونبوة خاتمة، وإسلام، وخلافة كونية، تعطي القرآن مطلقه المتعالي: ﴿وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم﴾ (النمل/ ٦) ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون، وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم﴾ (الزخرف/ ٣ ـ ٤).

ونتيجة لهذا الترابط المتكامل بين الأرض الحرام والنبوة الخاتمة والإسلام والخلافة الكونية والقرآن الكوني، رفع الله المؤمنين من الأعراب إلى ما فوق مستوى إيمانهم فجعلهم من المسلمين، حتى إذا قالوا آمنا، بين الله لهم ما وهبهم من مرتبة أعلى بحكم ارتباطهم بما تقدم، وحتى الإيمان نفسه لم يكن قد دخل قلوبهم بعد: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله

غفور رحيم﴾ (الحجرات/ ١٤). وعلى هذا القياس كيف تكون مرتبة الصحابة الأبرار؟! قد رفع الله الأعراب إلى مرتبة الإسلام ارتباطا بالنبوة الخاتمة وخصائصها مع أنهم كانوا ينادونه من وراء الحجرات.

كما يتقدم في القرآن ذكر المسلمين على ذكر المؤمنين: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات..﴾ (الأحزاب/ ٣٥).

هذا الكل المترابط يكشف عن معنى القرآن ومغزاه المطلق فوق نسبية الكتب المقدسة، ولذلك جعله الله (مهيمنا) عليها و(مرجعا لها) ولو تقدمت في زمان التنزيل عليه، تماما كما أن محمدا نفسه هو مرجعية الأنبياء من قبله وإن تقدموا عليه في الظهور. فبالنسبة لهيمنة القرآن ومرجعيته: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في مآ آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ (المائدة/ ٤٨). وبالنسبة لمرجعية خاتم النبيين: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لمآ آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين﴾ (آل عمران/ ٨١).

فتلك مكانة القرآن المطلق، والمهيمنة على ما عداه من كتب الأرض المقدسة النسبية. والموازي لخاتم النبيين والرسل، ولهذا عززت إطلاقيته، بصفة الديمومة لكونه مجيدا لا يبلى، وبصفة التكشف لكونه مكنونا، وبصفة العطاء المتجدد لكونه كريما. وتأتي الآيات الدالة على ذلك تتاليا: ﴿بل هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ﴾ (البروج/٢١ ـ ٢٢) والمجيدية صفة من صفات العرش الإلهي الذي لا يبلى: ﴿وهو الغفور الودود، ذو العرش المجيد﴾ (البروج/ ١٤، ١٥).

ثم مكنونيته التي تتكشف لمن يسمونه سمعا وبصرا وفؤادا، وقد طهروا نفسا، وترتبط مكنونية التكشف بكرم العطاء المتجدد: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم، وإنه لقسم لو تعلمون عظيم، إنه لقرآن كريم، في كتاب مكنون، لا يمسه إلا المطهرون، تنزيل من رب العالمين﴾ (الواقعة/ ٧٥ ــ ٨٠). والمطهرون غير متطهرين بالماء، ومس القرآن غير لمسه بالأعضاء.

ولهذا أطلق القرآن باتجاه المستقبل عبر التوريث والورثة الذين لا يدعون نبوة بعد خاتم النبيين ولا رسالة ثانية أو ثالثة، ولا يجنحون للتأويلات الباطنية الذاتية أو العصرنة المفتعلة: ﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير، ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير﴾ (فاطر/ ٣١ ـ ٣٢).

ولهذا حين نستمد المعرفة من القرآن فإنما نستمدها من الكتاب الوحيد المطلق المهيمن على ما قبله من كتب الأرض المقدسة، والمعادل بوحيه ووعيه للوجود الكوني المطلق وحركته بما فيه الإنسان، فلا تستطيع المعرفة في هذه الحالة إلا أن تكون (إسلامية)، ليس بدافع العصبوية الدينية الضيقة ولكن إحقاقا للحق. فقد أمرنا ألا نتبع في الحق أهواء الآخرين، وقد نبههم الله من قبل إلى هذا الحق الذي سيتنزل، سواء أكانوا يهودا أو نصارى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبآئث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون، قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ (الأعراف/

١٥٧ ـ ١٥٨) فليس من تساهل في هذا الأمر والساعة قريب، وليس بمقدورنا اتباع أهوائنا وأهواء غيرنا، فطالما أن مصدرنا القرآن المطلق المهيمن على غيره فالمعرفة إسلامية.

وبنفس منهج الحق والميزان هذا ألححنا ولا زلنا نلح على ضبط الحوار بين الديانات (المنسوبة) للإبراهيمية بحقيقة الإبراهيمية بوصفها حنيفية إسلامية وليست حتى يهودية أو نصرانية: ﴿يا أهل الكتاب لم تحآجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون، هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحآجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون، ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين، إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين، ودت طآئفة من أهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾ (آل عمران/ ٦٥ ـ ٦٩).

ولماذا هذا العنت؟!

إن الإيمان بالله والعمل الصالح كافيان لعمارة هذه الدنيا والعبور منها إلى آخرة سعيدة، فلماذا التطواف في الفكر وآفاقه بما يبدو مشقة، ذلك لأنه هو الإنسان، خصيما وأكثر جدلا: ﴿ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل وكان الإنسان أكثر شيء جدلا﴾ (الكهف/ ٥٤). وكذلك: ﴿خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين﴾ (النحل/ ٤).

وما كان الله سبحانه أن يعجزه ليضع المجلدات التي تفوق مكتبة البشر منذ أن تعلموا الكتابة وإلى اليوم عوضا عن ما أنزل من سبعين ألف كلمة ونيف، ولكنه الإنسان، ذلك الخصيم المبين والأكثر جدلا: ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾ (لقمان/ ٢٧) وكذلك: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر

قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ (الكهف/ ١٠٩).

فهذه (النطفة) التي أصبحت (خصيما) وليس خصيما سهلا، وإنما (مبينا) تكلفنا كل هذا العنت الفكري لنراجع كيفية مصادرتها للعلم من الدين باسم المذاهب الوضعية بمختلف أشكالها بعد أن كان الأمر في القرون الأولى شركا صنميا تم استرداده إلى (التوحيد)، وها نحن نسترد العلم للدين من براثن الوضعية باسم (إسلامية المعرفة). ولا نؤسلم في الحقيقة ما هو غير مأسلم أو كان غير مسلم: ﴿ولله يسجد من في السماوات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال﴾ (الرعد/ ١٥). فالعلم مؤسلم منذ نشأته لأنه يقوم على قاعدة الظاهرة الطبيعية بوصفها (مسخرة) للإنسان، ومطابقة لحاجات استهلاكه، فعدا عن ثمرات النخيل والأعناب فهنالك: ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سآئغا للشاربين، ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون﴾ (النحل/ ٦٦ ـ ٦٧) وكذلك: ﴿ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ (النحل/ ٦٩).

فظواهر الطبيعة ومنتجاتها مؤسسة على (قاعدة التسخير) للإنسان، ومتكافئة مع نوعية ما يستهلك، نوعية ما يأكل ونوعية ما يشرب ونوعية ما يلبس، فليس الإنسان هو خالق هذه الظواهر المكيفة مع حاجاته.

ثم إن الإنتاج الطبيعي نفسه والذي يجهد فيه الإنسان بيده أو بالآلة، يدوية أو تكنولوجية متطورة، إنما يقوم على (قاعدة إنتاج إلهي مسبق)، فهناك تراب ولا قيمة له دون ماء، وهناك أنواع زرع مختلفة، وهناك مواسم، فكل ذلك (متكامل) في عملية إنتاج تم التحضير لموادها مسبقا، وقيمة الفعل الإنساني أن (يقرن) بينها، يقرن بين التراب والماء وفي الموسم المحدد وبالأداة المطلوبة.

فحين تكون هنالك (فلسفة للعلوم الطبيعية) فإنها تقوم قطعا على (قاعدة

التسخير الإلهي الكوني) بحيث تفضي جزما إلى الإيمان. وحتى لو اقتصر جهد فلاسفة العلوم الطبيعية على الأخذ (بأسباب الاقتران) ودرسوا خصائص الظواهر الطبيعية مجردة عن غائيتها لينحو بها نحو المذاهب الوضعية ليتحققوا بها وبنشاطهم العلمي فيها ما يتصورونه استقلالا عن الله. مستخدمين عبارات (الكبر) الإنساني الأجوف كغزو الفضاء وغزو البحار، وهم لا يغزون إلا ما هو مسخر لهم بما في ذلك أدوات الغزو نفسها.

لذلك فإن منطق الكبر الإنساني الذي يستبدل في فلسفة العلوم الطبيعية مفهوم التسخير الإلهي للظواهر وحركتها، فإنه ينتهي جزما لشعور الإنسان بالاستغناء عن الله ، ثم يعيث في الأرض فسادا، ولهذا ربط الله بين القراءتين وبين منطق الكبر والاستغناء البشري ثم الطغيان فيما إذا أخذ الإنسان بالقراءة الثانية لوحدها دون الأولى، أي قراءة الأسباب: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى، إن إلى ربك الرجعى﴾ (العلق/ ١ ـ ٨).

بل إن متاحات العلم الإنساني نفسه هي من قدرات الخلق الإلهي للإنسان. وتركيبه بداية من السمع والبصر والفؤاد: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ (النحل / ٧٨).

فكل ما في الكون خلق مسخرا لا متناه في تكوينه، والقرآن هو كتاب الوعي اللامتناهي والمقابل لهذه الكونية اللامتناهية.

ولو فصل القرآن الكوني المطلق صعودا باتجاه لامتناهياته لكنا بحاجة لبحر يمده سبعة أبحر، ولغابات من الأشجار، ومزيد مما خلق الله من أقلام ومداد. فجهدنا غرفة نغترفها من محيط، علما بأن الله ـ سبحانه ـ قد جعل الإنسان مطلقا وبنزوع لا متناه نحو المعرفة والجمال، وما حد علمه إلا بما يقع ضمن دائرة عالم الأمر الإلهي المنزه أي بما يقع فوق عالم المشيئة وعالم الإرادة، وذلك

حين سأل الإنسان عن الروح التي ترقى في تركيبها على مادة الجسم وقوة النفس الحية: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ (الإسراء/ ٨٥) ولكن بما أن الإنسان في معرض التساؤل فإن الله يجيب: ﴿ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا﴾ (الإسراء/ ٨٦). فبالروح وليس بغيرها، ومن خصائصها يكون الاتصال بعالم الأمر الإلهي والملأ الأعلى: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ (الشورى/ ٥٢).

فليس من تقتير إلهي على الإنسان في العلم منذ أن خلقه مطلقا لا متناهي النزوع.

الكونية اللامتناهية:

حين تهيمن القراءة الأولى على القراءة الثانية، فإن موضوعية القراءة الثانية وسببيتها العلمية تكون قيد الانمحاء والتلاشي، إذ يصعد الله بتنوع الخلق اللامتناهي والمتنوع إلى ما لا تعطيه السببية بكل محمولاتها العلمية، ليؤكد الله على (كونية التكوين) وليس موضعيته وليؤكد على (قوة الخلق): ﴿وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون، وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد/ ٣ ـ ٤).

وكذلك: ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ (فاطر/ ١٢). وكذلك: ﴿ألم تر أن الله أنزل من

السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود، ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ (فاطر/٢٧ ـ ٢٨).

فهذا الخلق المتنوع والمتعدد واللامتناهي يتجاوز قاعدة السببية الموضعية في التكوين ليرقى عليها بالتخليق، بل وليعطي قواعد مختلفة، إذ يكون التنوع اللامتناهي من مصدرين متناهيين هما الماء والتراب كما في سورة الرعد (آية ٤). ويكون خلاف ذلك حيث يكون الناتج المحدد الواحد من مصدرين مختلفين كما في فاطر (آية ١٢) فقاعدة السببية نفسها تفلت من يد عالم الطبيعة حين يبلغ الله بالخلق لامتناهياته، كما تختلف قواعد السببية نفسها، ولذلك يأتي التحدي العلمي الإلهي بعد كل ذلك، وهو الخاص بالبعث والحياة الآخرة: ﴿وإن تعجب فعجب قولهم أئذا كنا ترابا أئنا لفي خلق جديد أولئك الذين كفروا بربهم وأولئك الأغلال في أعناقهم وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (الرعد/ ٥).

ومع كل ذلك قضى الله أن تكون السببية العلمية الموضعية هي مادة التسخير الكوني علميا، وقاعدة التحليل والتفكيك والتركيب ليتعاطى الإنسان مع ظواهر الوجود وحركته امتدادا لمنطق التسخير الإلهي شريطة ألا يغفل الإنسان عن القراءة الأولى التي تجعل لهذا الكون خالقا ومعنى وغاية وامتدادا في الزمان والمكان لأبعد من دهرية الإنسان الآنية والوقتية التي تدفع بالإنسان نحو الغرور الموضعي والتعالي والكبر والطغيان. فالله ـ سبحانه ـ لم يخلق هذا الكون عبثا وبملهاة إغريقية: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين، لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين، بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون﴾ (الأنبياء/ ١٦ ـ ١٨).

لهذا فإن القراءة الأولى مهيمنة على القراءة الثانية، ولا تكون متحققة إلا بجملة الوعي الإنساني (السمع والأبصار والأفئدة)، السمع وليس الاستماع

الحسي، الأبصار وليس مجرد الرؤية العينية الحسية، والأفئدة نفاذا إلى المعاني الكلية وليس مجرد التفهم الموضعي المحدود: ﴿**ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**﴾ (الأعراف/ ١٧٩).

فجملة الوعي الإنساني هي مدخل الإنسان للقراءة الأولى وللكونية، كذلك فإن القراءة الأولى هي مدخل الرؤية الغيبية وتفهم ما فوق المرئي من حركة الوجود ومصير الإنسان وغايات الخلق الإلهي، فهناك قضايا عديدة لا ينفذ إليها الإنسان إلا من خلال القراءة الأولى في القرآن الكوني، كعلاقة الفعل الإلهي بالوجود ومستوياته المختلفة، فهناك فعل إلهي على مستوى (عالم الأمر المنزه)، وهناك فعل إلهي على مستوى (عالم الإرادة المقدس) وهناك فعل إلهي على مستوى (عالم المشيئة المبارك). فالأمر مطلق، والإرادة نسبية، والمشيئة موضوعية، وقد جعل الله لهذه العوالم رموزها في (عالم الأنبياء) فجعل محمدا في مستوى عالم الأمر إماما للمسلمين، وموسى في مستوى عالم الإرادة إماما للمؤمنين، وإبراهيم في مستوى عالم المشيئة إماما للناس. وجعل لكل عالم مقتضياته في (نوعية الفعل الإلهي). فهناك الفعل (الغيبي) في عالم الأمر كتنزل الملائكة المسومين والمردفين في (بدر)، وهناك الفعل (الحسي) في عالم الإرادة كشق البحر، وهناك الفعل (الموضوعي) في عالم المشيئة كحركة الظواهر وسننها التي فطرها الله عليها مرئية واضحة أمام الناس.

وبفهم هذه العوالم الثلاثة للفعل الإلهي الكوني، نفهم الفوارق بين ما يأتي به الإنسان حرا مختارا في عالم المشيئة، وما يأتي به الله في عالم الإرادة ضمن علاقة نسبية مع فعل الإنسان، وما يأتي به الله مطلقا في عالم الأمر. فلا نتساءل بعدها عن الجبر والاختيار، فالجبر مطلق إلهي فوق وعي الإنسان وإدراكه وليس من عالمه، والاختيار شأن إنساني يمارسه في عالم المشيئة بوعيه

وحريته، ولا تنسحب الجبرية الإلهية على فعل الإنسان إلا إذا كان الإنسان واعيا لها مأمورا بها كالعبد الصالح في سورة الكهف حين خرق المركب وأقام الجدار وقتل الغلام.

وقد أحاط الله بهذه المستويات الثلاثة لفعله الكوني حين جمع بين مطلق الأمر ونسبية الأرادة وموضوعية المشيئة وظاهر التشيؤ المرئي بقوله: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون، فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾ (يس/ ٨٢ ـ ٨٣).

إن الدخول بالقراءة الأولى إلى القرآن، تكشف لنا عن مميزات النفس التي نحيا بها ونسيجها الكوني، والروح التي يلقيها الله على من يشاء من عباده بمعزل عن النفس الحية، فالنفس من عالم المشيئة والروح من عالم الأمر، وبالنفس يحيا الإنسان والحيوان وليس بالروح.

كما نتبين من خلال هذه القراءة الأولى تداخل الإنسان مع عالم الملائكة وعالم الشياطين بغير ما يفهمه البعض من خرافات وأساطير فلا تصبح معرفتنا بوجودنا حصرا على ما هو مرئي، في حين أن النفس الحية التي نحيا بها غير مرئية في ذاتها. فالملائكة وفي هذه الحياة الدنيا التي نحياها أولياء الذين آمنوا. والشياطين أولياء الذين كفروا: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون، نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون﴾ (فصلت/ ٣٠ ـ ٣١). وفي المقابل: ﴿ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا، يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا، أولئك مأواهم جهنم ولا يجدون عنها محيصا﴾ (النساء/ ١١٩ ـ ١٢١).

فكم من إنسان يسخر اليوم لا من وجود الملائكة والشياطين، ولكنه يجهل

تأثيرهما المباشر على الإنسان في حين يطرح القرآن آفاق هذه العلاقات ويفصلها تفصيلا.

وحق على هؤلاء ممن يسخر ألا يدركوا كيف يستخلف الله سليمان على مستوى عالم الإرادة فيسخر له الجن والطير ويعلمه لغة الطير والنمل، ولم يتم ذكر ذلك إلا ضمن معاني (حاكمية الاستخلاف) عن الله ، وحق عليهم ألا يدركوا نومة أهل الكهف ثلاثمائة سنة وازدادوا تسعا. وأن يهزأوا من مس الشياطين والسحر، وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت.

فالكونية هذه مزدحمة جدا، ولا مدخل لها إلا بالقراءة الأولى والتي هي أساس إسلامية المعرفة التي تشكل مدخلا لمعرفة مصير الإنسان.

إسلامية المعرفة والشمولية:

بهذا المعنى المطلق، فإن استعادة إسلامية المعرفة للعلم من براثن المادية والوضعية والعبثية والوجودية، لا يعني تكريسا لشمولية مقابلة فيما يعرف بالنظام الديني اللاهوتي الذي ينبني على التراتب الكهنوتي واستلاب الإنسان واستلاب قوانين الطبيعة، فإسلامية المعرفة بمدادها الكوني هي أكبر من الشمولية لأنها ليست وضعية، فكونيتها المطلقة تمنع شموليتها ولهذا تستوعب إسلامية المعرفة كافة المناهج المعرفية ثم تتجاوزها، وكافة الأنساق الحضارية ثم تتجاوزها. وذلك بحكم عالمية الخطاب وكونية القرآن وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة. فالنظام الذي يتأسس على إسلامية المعرفة هو نقيض الشمولية، بمنحاها الوضعي وكذلك بمنحاها اللاهوتي والكهنوتي فإسلامية المعرفة خصم لكل ما يستلب الإنسان خارج كونيته.

إن ما يظهر للناس من شمولية آحادية في تطبيقات ما يعرف بالأنظمة الإسلامية والتي تدنت بالبشر إلى ما دون مستوى البهائم، إنما هي ثمرة التزاوج بين النصوص الدينية والأيدولوجيا والعرف وليست من حقيقة الدين المعرفية،

فهذه الأنظمة تزن الشريعة الإسلامية القائمة على التخفيف والرحمة بميزان الشرائع السابقة على الإسلام والتي قامت على الإصر والأغلال. كما أنهم قد تحولوا بالخطاب الإسلامي العالمي الذي يستوعب التعددية والتنوع في الأنساق الحضارية إلى خطاب آحادي حصري، وربما عنصري. كما تحولوا بكونية القرآن التي تتسع وتستوعب كافة المناهج المعرفية الإنسانية وتتجاوزها لترقيتها إلى فكر آحادي يضيق حتى بأهله من ذوي التوجهات الأخرى تحت طائلة الردة والتكفير. كما أنهم تحلقوا حول النموذج النبوي الخاتم الذي لا يدركون خصائصه ومقوماته لإعادة إنتاجه، فأهلكوا الحرث والنسل بدعاوى باطلة يسمونها ابتلاء وهي تهلكة.

وحين حاول بعضهم الاجتهاد فلم يتعد (القياس) غير آخذين بالمتغيرات النوعية اجتماعيا واقتصاديا وفكريا، بما يبطل القياس لأنهم لا يعرفون من معنى التغيير سوى أن يكون تعاقبا وتكرارا وليس صيرورة وتطورا، فعقلية الاجتهاد لديهم تعيش الماضي وتؤلف فيه وتقيس عليه، وتلك مجتمعات ريفية بدوية وحرفية يدوية، وزراعية طبيعية، في حين تغير عالمنا باتجاه العلم والعالمية ومجتمعات ما بعد الصناعة وربما إلى ما بعد الحداثة.

ولهذا وتحت ضغط هذا النوع من الأنظمة الإسلامية جنح الناس نحو العلمانية والليبرالية منعا لاستلابهم وحماية لحريتهم وكرامتهم، رافعين شعارات الديمقراطية الغربية بدساتيرها القائمة على تقنين الصراع، أقله أنهم يجدون في تلك الديمقراطيات (حقوق الاحتجاج) المقننة دستوريا دون أن يتهموا بمعصية الله أو بالكفر وصولا إلى احتجاج الناس علينا ونحن نطرح إسلامية المعرفة فلسان حالهم يقول: أو إسلام وإسلامية بعد هذه الأنظمة؟!

فإسلامية المعرفة وجدت لتكون نقيضا لهذه الأنظمة الآحادية الشمولية المتخلفة والتي تعيش خارج الزمان والمكان، وبذات الكيفية التي تتناقض بها

إسلامية المعرفة مع الأنظمة الوضعية التي تعيش آحادية أخرى، تم بموجبها مصادرة العلم من كونية الدين ولم تستدرك الغائية الإلهية في الخلق.

المنهجية والوحدة العضوية:

وليعطي القرآن (الكريم ـ المكنون ـ المجيد) مطلقه دون تأويل ذاتي أو عصرنة مفتعلة فلا بد أن يكون القرآن مؤسسا على نظام منهجي ضابط وإلا كان (حمال أوجه) تساق نصوصه تبعا لمبتغى المتناول.

لهذا فإن المفردة القرآنية قد ضبطت على مستويين:

أولا: مستوى الاستخدام الإلهي للغة العربية، وهو استخدام ألسني مصطلحي وليس استخداما كلاميا بلاغيا، وذلك بنفي أنه من الشعر أو لغة الشعراء بل ولا ينبغي للرسول نفسه أن يكون شاعرا: **﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾** (يس/ ٦٩). وكذلك: **﴿إنه لقول رسول كريم، وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون، ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون، تنزيل من رب العالمين﴾** (الحاقة/ ٤٠ ـ ٤٣).

ثانيا: وبموجب الاستخدام الإلهي الألسني المصطلحي الدقيق للغة القرآنية فقد جانبت ما هو مترادف حيث تعطي كلمات عديدة معنى واحدا، أو مشترك حيث مشترك مفردات عديدة في معنى واحد أو مجاز. فهذا كله يرد في لغة البلاغة والشعراء، وقد أسقطه اللغويون العرب على القرآن بالتداعي مع فنون كلامهم.

ثالثا: ولضبط القرآن وفق منهجية محددة أعيد ترتيب آياته وقفا، فالبداية التي كانت في (حراء) بمقدمة سورة العلق انتقلت إلى الجزء الثلاثين، كما أن آية الختام باكتمال الدين انتقلت إلى الجزء السادس، وقد أشار الله إلى إعادة الترتيب (الوقفي) هذه على غير متابعات التسلسل تبعا للنزول بقوله سبحانه: **﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون،**

قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾ (النحل/ ١٠١ ـ ١٠٢). فإعادة الترتيب وقفية (نزله روح القدس) وهي من أجعل جعل الكتاب مصدرا للهدى وبشرى للمسلمين؛ والبشرى دائما مستقبلية، تتجه للورثة الذين يأتي ذكرهم في سورة فاطر.

رابعا: ولتكريس الضابط المنهجي للقرآن ووحدته العضوية ينفي الله عن القرآن ما دس عليه من مفاهيم التضارب والاختلاف فيما أسمي بالناسخ والمنسوخ: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ (النساء/ ٨٢) فكل آيات النسخ في القرآن هي إشارة إلى اختلاف الشرائع والخطاب، بمنطق الهيمنة على الكتب السابقة وليس بمعنى الاختلاف فيما بين آيات القرآن الكريم.

فبعد أن عرض الله للتجربة الإيمانية الحسية اليهودية بكل ما فيها من خارق عطاء كشق البحر وإنزال المن والسلوى وإحياء الموتى، وما يقابل ذلك من خارق العقاب كنتق الجبل فوقهم كأنه ظلة، وصعقهم حتى الموت وفرض شرعة الإصر والأغلال عليهم، صلبا من خلاف ورجما للزاني وقطعا ليد السارق والسارقة، وتخصيص الخطاب الإلهي بهم وذلك من الآية (٤٠) في سورة البقرة. وإلى الآية (١٠٥) جاءت آية النسخ في (١٠٦) بقول الله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير، ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير﴾ (البقرة ١٠٦ ـ ١٠٧).

ثم حذر الله المسلمين من بعد آية النسخ هذه مباشرة من سؤال خاتم الأنبياء ما كان لموسى وقومه رجوعا إلى السياق المنسوخ ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل﴾ (البقرة/ ١٠٨).

ثم يكشف الله عن مبلغ حسد الإسرائيليين أن تحول الخطاب الإلهي إلى خاتم النبيين وإلى الأميين العرب: ﴿**ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير**﴾ (البقرة/ ١٠٩).

بل إن الله قد جعل من الآية السابقة مباشرة على آية النسخ مدخلا للتحذير من الإسرائيليين بعد أن نسخ الله خطابهم: ﴿**ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم**﴾ (البقرة/ ١٠٥).

فالتحذير من حسد الإسرائيليين يشكل مدخلا لآية النسخ ويتقدمها في الآية (١٠٥) ويشكل ختاما للنسخ في الآية (١٠٨) وما بين هذه الآيات يأتي التحذير من طلب ما كان لموسى وبني إسرائيل.

خامسا: صحيح أن القرآن (مصدق) للكتب المقدسة السابقة عليه، وناسخ لها، ولكن القرآن أيضا (مهيمن) كذلك بالاسترجاع النقدي والتحليلي لما دس في تلك الكتب وما حرف. فهناك التصحيح القرآني لعقيدة التثليث التي دست على المسيحية، بالقول إن الله ـ سبحانه ـ ثالث ثلاثة، أو إنه هو الله ـ سبحانه ـ والدس مصدره بعض الإسرائيليين الذين تظاهروا باعتناق المسيحية ليزيفوها وليقطعوا ما بين الله والمسيحيين إثرة منهم لأنفسهم أن ينزل الله من فضله ورحمته على غيرهم، مكرسين بذلك طباع أبناء يعقوب حين رأوا إثرة أبيهم ليوسف، وهو أخ غير شقيق لهم، فعمدوا للمباعدة بينه وبين أبيه: ﴿**إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين، اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوما صالحين**﴾ (يوسف/ ٨ ـ ٩). وكذلك فعلوا بالديانات الأخرى، دسا وتحريفا انطلى على بعض من أتباع هذه الديانات، استمرارا في ممارسة طبعهمللمباعدة بين الله

والآخرين: ﴿الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون﴾ (البقرة/ ٢٧).

قد دس الإسرائيليون الكثير في الكتب المقدسة، وأهم ذلك عقيدة التثليث، وحاولوا الدس على المسلمين بالقول عن سقوط آيات من القرآن ادعوا منها آية خاصة برجم الزاني، فلما يئسوا من الدس على القرآن المتنزل في الأرض المحرمة، خلاف الكتب المقدسة، لجأوا لما يلي القرآن وهو الحديث النبوي وكذلك السيرة والتفاسير، فأصبح أمام المسلمين والمسيحيين معا أن يبذلوا جهدا جهيدا لتنقية الإسلام والمسيحية واليهودية أيضا من هذا الدس.

وليس ثمة مرجع ومصدر محفوظ بحرمة التنزيل سوى القرآن نفسه الذي جعله الله (مهيمنا) ولا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه، ولذلك فإن القرآن يمتلك قيمة نقدية واسترجاعية تجاه كافة الكتب التي صدقها لينفي عنها الدس والتحريف.

وتمتد قيمة الهيمنة القرآنية لما يلي الحقبة النبوية الشريفة من أحاديث موضوعة وما دس في السيرة والتفاسير لتضاهى بنصوص القرآن ومحكمه، فيتم النفي القاطع للدس البواح، كما يتم تصحيح ما دس على الآيات المتشابهة. فقيمة القرآن أنه مهيمن على ما قبله وعلى حاضره وعلى المستقبل أيضا، يمضي في تصحيح كل كبيرة وصغيرة، فهو خاتم الذكر منذ آدم وإلى محمد، عليهما الصلاة والسلام، وهو المرجعية المطلقة لتبيان كل ما أنزل الله: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، بالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ وكذلك: ﴿تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فزين لهم الشيطان أعمالهم فهو وليهم اليوم ولهم عذاب أليم، وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ (النحل/ ٦٣ ـ ٦٤) فالقرآن مصدق ومهيمن وناسخ.

خاتمة: إسلامية المعرفة واستلاب الإنسان:

إن دينا بهذه الرؤية الكونية، وخلقا بهذه القدرات الإلهية، ليس مآلهما قط استلاب الإنسان وقد خلقه الله مطلقا بنزوع لا متناه، مزودا بقوة الوعي الثلاثي، سمعا وبصرا وفؤادا، ومحلقا في أجواء الكون كالطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله.

فإذا كانت إسلامية المعرفة قد هيمنت على المذاهب الوضعية واستردت العلم للدين، فإنها تقف خصما مبينا لذلك النوع من التفسيرات الدينية التي بنيت على لاهوت آحادي يستلب الإنسان ويقوقعه في دائرة العبور الدنيوي ويحد من ملكاته وإبداعاته وحريته وانطلاقه. فإذا كانت إسلامية المعرفة تسترد العلم للدين، وتستوعب الوضعية وتتجاوزها تحريرا للعلم من البوتقة الضيقة فإنها تحرر الإنسان نفسه في ذات الوقت متآخية إلى حدود نسبية مع كافة الاتجاهات العلمية الأبستمولوجية التي حررت فلسفة العلوم الطبيعية من بناءاتها الجامدة الدغمائية وحتمياتها، وحررت فلسفة العلوم الإنسانية تبعا لذلك من أغلالها المادية الحديدية. لتتجه إسلامية المعرفة بالإنسان إلى مقامه الكوني مستهدية بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة استيعابا وتجاوزا إيجابيا لكافة الأنساق الحضارية في تعددها وتنوعها، واستيعابا وتجاوزا إيجابيا لكافة المناهج المعرفية مهما تباينت مصادرها وآلياتها، وذلك عبر قرآن كوني يأخذ بالجمع بين القراءتين ويستهدي بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة في صيرورتها الكونية.

ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوم.

الفصل الرابع

مداخل لقراءة (تفكيكية) معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشريا

تعمدت هذا العنوان المطول ليأتي مستجمعا، بالقدر الممكن، لعناصر المحاضرة: موضوعا ومنهجا وغاية.

فهي (قراءة تفكيكية معاصرة) بالمعنى الإبستمولوجي العلمي الاستكشافي المفتوح بمعزل عن أي فلسفات قبلية مهيمنة بما في ذلك الفلسفات الوضعية، بأشكالها العقلية التقليدية أو العلمية الجدلية المعاصرة.

ثم إن هذه القراءة تتجه إلى تفكيك النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني الإسلامي بشريا، بحيث يتم التمييز بداية ما بين العناصر التكوينية التاريخية التي تعامل من خلالها الفكر الإسلامي مع النص الإلهي والسنة النبوية، وما بين النص الإلهي القرآني كوحي مطلق، يتعالى على تاريخية الصدور الزماني والمكاني، ويستجيب بذات الوقت لتكوينية كل زمان ومكان عبر توسطات جدلية محددة.

ومع اعتبار أن السنة النبوية هي خارج التراث، لأنها تستمد سلطتها المرجعية من النص الإلهي القرآني المطلق في أشكالها الثلاثة، وهي: السنة القولية، والسنة الفعلية، والسنة الصامتة، فما سكتت عنه السنة وما لم تفعله هو سنة في حد ذاته قياسا لما افترض القول أو الفعل.

فالسنة النبوية تتميز بالنسبية إزاء المطلق القرآني بحكم تعلقها بالزمان والمكان، ولكنها خارج التكوينية التاريخية للزمان والمكان بذات الوقت، لأنها

ليست محض استجابة شرطية له، إذ تصدر السنة في قولها وفعلها وما سكتت عنه وفي سلطتها المرجعية عن النص القرآني المطلق، فالسنة تتحرك في زمانها ومكانها ولكن بمنطق الاستجابة والتعالي، أو الاستيعاب والتجاوز، فهي موازية - ولكن ضمن نسبيتها - للقرآن، وليست ناسخة له ولا هو بناسخ لها.

ثم من بعد التفكيك تكون إعادة القراءة التركيبية، وبنفس النهج الإبستمولوجي المفتوح من بعد التحرر من الضوابط الأيديوليجية ومسلماتها الفكرية والتاريخية ونسق إنتاجها.

فالاستقراء - وليس الاستدلال - الإبستمولوجي العلمي المفتوح يحررنا من سلطة النص التراثي البشري المحيط بالنص الإلهي القرآني المطلق، ويمضي معنا ولكن على غير اقتناع من مفكريه، إلى إعادة فهم للنص الإلهي القرآني المطلق والسنة النبوية النسبية الموازية، وذلك بحكم الفارق بين هؤلاء المفكرين وخصائص الدفعة الإبستمولوجية العلمية المفتوحة.

فالجذور الوضعية متمكنة في لا شعورهم، رغم أن الوضعية أو أي فلسفة أخرى تتعارض مع منطق البحث الإبستمولوجي العلمي المفتوح، فقد نتجت الإبستمولوجيا أصلا في مناخ علمي للتفكيك، وقوتها في تطورها ونموها الدائبين، فهي تعبر عن استمرارية علمية نقدية. فهي غير قابلة لأن تستجيب لأي سلفية فلسفية تحد من استمراريتها النقدية العلمية.

قدرات التركيب الإبستمولوجي تعتمد على اكتشاف الإطلاقية الإنسانية والكونية

بهذا المعنى فإن الإبستمولوجيا العلمية النقدية التحليلية المفتوحة لا تستطيع أن تتحول إلى التركيبية إلا في حالة واحدة - لا زالت مستعصية عليها من جانب وعلى مفكريها من جانب آخر - وهي حالة الوصول إلى المطلق علميا وضمن الشروط الإبستمولوجية نفسها.

استعصاء الابستمولوجيا العلمية المفتوحة ناتج عن عدم وصولها بعد إلى آفاق الكونية اللامتناهية في الكبير، في مقابل الجزئي اللامتناهي في الصغر. اللامتناهيان، كبرا وصغرا، يحملان صفة الإطلاق. ونفس الأمر ينسحب على اللامتناهي الإنساني ونزوعه اللامحدود الذي يجسد أيضا صفة الإطلاق فيما إذا تطورت وسائل البحث العلمي، بيولوجيا ونفسيا للوصول إلى ذلك أو حتى مقاربته.

هنا فقط تتحول الإبستمولوجيا المفتوحة إلى التركيب، وبنفس نهجها، غير أن ما يحول دون ذلك ـ من جانب المفكرين الإبستمولوجيين ـ هو استبعاد مفهوم الإطلاق نفسه، باعتباره مفهوما ميتافيزيقيا، سواء كان هذا الإطلاق هو وحده وجود روحي بالمعنى اللاهوتي أو وحدة وجود مادي بالمعنى الطبيعي الجدلي، أو ما بينهما، وذلك من غير أن نقول أن (الموضوعات) الميتافيزيقية المتصلة بالوجود والماهية وغيرها محذوفة من الوعي الإبستمولوجي، إنها في الواقع (معلقة) لأن طرق البحث العلمي لم تستكشفها بعد بوسائلها. غير أن تدرج هذه الطرق باتجاه اللامتناهي كبرا وصغرا ستضع الإبستمولوجيا العلمية المفتوحة على طريق فلسفة تكوينية مطلقة.

في تلك اللحظة بالذات، لحظة الاكتشاف العلمي للجدل الكوني في إطلاقيته، طبيعة وإنسانا تكون الإبستمولوجيا المفتوحة قد أدت مهمتها (التاريخية)، وانساقت إلى (غايتها) التي يرفضها مفكروها اليوم. فهم يرفضون الغائية والإطلاقية، ونحن معهم نواطىء أفكارهم في هذه المرحلة، أي بشكل مرحلي، مع تأكيدنا فقط بأن تستمر البحوث بنزاهة علمية تامة. فنحن نتقبل ـ مثلهم تماما ـ حذف المطلق بالمعنى اللاهوتي أو الميتافيزيقي، ولكننا نتعرف على مطلق آخر خارج هذه الأنساق اللاهوتية أو الميتافيزيقية.

المطلق الذي نتعرف عليه ـ يشكل، في تقديرنا، مشروعا مستقبليا للبحث

الإبستمولوجي المفتوح، ولا يمكنه التعرف عليه الآن أو استشرافه، ولكننا قد تعرفنا عليه ضمن نفس الشروط الإبستمولوجية وباستباق لها وعلى أرضية اتفاق وتواصل معها. فهي لن تلجأ إلى التركيب من بعد التفكيك إلا في حالة تماشيها مع المطلق، على أن يكون مطلقا بشروطها العلمية، أي ليس مطلقا لاهوتيا أو ميتافيزيقيا.

وهذه قاعدة نشترك معها فيها ولكنا سبقناها إليها، من خلالها وبها أيضا، مستخدمين لنفس وسائلها، أي عبر الاستخدامات المختلفة للمباحث الإبستمولوجية في قراءة التراث الإسلامي البشري بداية من عصر التدوين في القرن الثالث الهجري، وذلك بتوظيف الحفر الأركيولوجي في المعرفة والأخذ بمفهوم سلطة الواقع على الفكر وطروحات الأنثروبولوجيا الثقافية وغيرها من المحددات العلمية المعاصرة، وبالذات على مستوى فلسفة اللغة ودلالات الألفاظ.

الإبستمولوجيا وتحرير النص القرآني المطلق من تاريخانية موروث التدوين:

عبر ذلك ـ مجملا ـ اتضح لنا الفارق النوعي الكبير بين (تاريخانية) الإنتاج التراثي البشري و(مطلق) النص القرآني، الأمر الذي استوجب المقارنة المميزة ما بين القرآن والسنة النبوية النسبية الموازية من جهة، وعصر التدوين من جهة أخرى. حيث لمسنا عدة فوارق (نوعية) بين النص الإلهي المطلق والتدوين التفسيري البشري.

وقد اكتشفنا في إطار ذلك التميز النوعي المقارن بين النص المطلق والتدوين البشري، الخصائص المعرفية والمنهجية القرآنية التي تستوعب ـ ولكن مع تجاوز كوني ـ منطق الإبستمولوجيا العلمية المفتوحة خلافا للنسق التدويني التاريخي.

فالمنطق الإبستمولوجي العلمي المعاصر قد أستخدم في حالتين:

أولا: حالة تفكيك التراث في مرحلته التدوينية ورده إلى ناظمه المعرفي التاريخي.

ثانيا: إعادة قراءة النص القرآني المطلق باكتشاف ناظمه المعرفي ومنهجيته.

ومن خلال ذلك تأتي المقارنة بين المطلق القرآني والتراث التدويني، ثم يصار إلى تحرير النص القرآني ـ معرفيا ـ من سلطة الأيديولوجيا التاريخية لثقافة التدوين. ويعني ذلك تحديدا:

أ) اكتشاف الإطار الفلسفي لحركة المنظومة القرآنية، وقد حددناها بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة. وهي جدلية تأخذ معنى (التفاعل الكوني) بين هذه الأبعاد الثلاثة من جهة، ودون استلاب لأي بعد فيها من جهة أخرى، فالغيب ـ بمعزل عن اللاهوتية ـ يتصل بجدل الإنسان وجدل الطبيعة، ولكن مع تفريغ جدل الإنسان من المتاهة الوجودية ليتحقق الإنسان بمطلقة التكويني ونزعته اللامحدودة في غاية، ومع تفريغ جدل الطبيعة من الجبرية الحتمية باتجاه الغاية أيضا.

ب) أن التفاعل بين الغيب والإنسان والطبيعة ـ خارج الاستلابات ـ يتخذ شكل (التوسطات الجدلية) ما بين المطلق والنسبي والموضوعي، في ما يشير إليه القرآن: بالأمر للمطلق، والإرادة للنسبي، والمشيئة للموضوعي، والمشيئة الموضوعية هذه هي مجال التطبيقات العلمية.

ج) إن قراءة هذه التوسطات الجدلية من داخل المنهج المعرفي القرآني تتخذ ثلاثة أشكال من القراءة:

١ـ (التأليف) بين القراءتين موضوعيا.

٢ـ (التوحيد) بين القراءتين نسبيا.

٣ـ (الدمج) بين القراءتين مطلقا.

وتعرف هذه الأشكال بـ(الجمع بين القراءتين).

فالمنهجية المعرفية القرآنية تفصح عن (جدلية كونية) تفصل في (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) عبر (توسطات ثلاثية)، يتم بحثها عبر (الجمع بين القراءتين) وبمنطق تحليلي.

القضية التي تثار هنا ـ إبستمولوجيا ـ هي قضية (البعد الغيبي) في الجدلية الثلاثية، غير أننا لا نأخذ هذا البعد الغيبي بالمفهوم اللاهوتي أو الميتافيزيقي، وإن كان البعد الغيبي ـ من حيث الموضوع وليس من حيث المعالجة ـ يندرج في الإطار الميتافيزيقي الذي لم تحذفه الإبستمولوجيا لذاته، ولكنها (علقته) بالرجوع إلى إشكاليات بحثه علميا.

إننا نأخذ هذا البعد الغيبي بالمفهوم (الكوني) الذي يستوعب محدودية الأبحاث الإبستمولوجية حتى ضمن خلفيات التباساتها الوضعية ولو تنكرت لها ـ ليتجاوزها باتجاه الفلسفة الكونية دون أن نفرض على هذه الأبحاث الإبستمولوجية هذه النتيجة التي تبدو (قبلية ميتافيزيقية) مسبقا.

المحددات المعرفية القرآنية بمعزل عن المماثلات التراثية والعرفانية

وإلى أن يتعزز هذا المفهوم الكوني لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة ومناهج البحث في الجمع بين القراءتين وبلورة مفهوم التوسطات الجدلية، فإننا نتقبل مظنة البعض حول التماثل بين موضوعات طرحها الفكر التاريخي ضمن منظومته التاريخانية وموضوعات بحثنا.

فهناك من يماثل (الجمع بين القراءتين) تراثيا بمفهوم العلاقة بين (القرآن ككون مسطور والوجود ككون منثور) انطلاقا من أن الله سبحانه لم يفرط في الكتاب من شيء، بحيث يتنزل النص دائما على الواقع. في حين أن منهجنا يصعد بالواقع إلى النص، ويعيد قراءة النص بطريقة إبستمولوجية ضمن شمولية القرآن المعرفية والمنهجية وليس عبر (التقابل الثنائي) بين بعض آيات الكتاب

وموضوعات في الوجود، فنقول أن هذه الآية في الكتاب المسطور تقابل هذا الموضوع في الكون المنثور، أو كما يفعل مثلا أنصار التفسير العلمي (الإعجازي) لآيات القرآن في مقابل الاكتشافات العلمية.

فالقضية هنا (منهجية) وليست (تماثلية) بالمنطق (الثنائي)، ولذلك نستبعد تماما مفهوم (الجمع بين القراءتين) بالمنهج التراثي الثنائي والتقابلي. ولهذا حرصنا على التأكيد بمقولة (أن القرآن في إطلاقيته يعادل الوجود الكوني وحركته) بمنطق جدلي. فيتجه العمل الفلسفي إلى اكتشاف المنهجية الكونية المعادلة للمنهجية القرآنية في (كلية واحدة) لإعطاء منظور (الفلسفة الكونية) بأبعاده الجدلية الثلاثة، وبمنطق تحليلي يأخذ بكافة المحددات النظرية العلمية، من صيرورة وتغير نوعي ونسبية ولكن خارج توظيفاتها الوضعية. وكما تفعل الإبستمولوجيا العلمية المعاصرة والمفتوحة تماما خارج التوظيفات الوضعية أيضا.

كذلك هناك إمكانية القول بتماثل ما بين التوسطات الجدلية بين المطلق والنسبي والموضوعي ومقولات الأمر والإرادة والمشيئة، بالمنظورات التراثية (للذات والصفات والأفعال الإلهية).

غير أن مظنة التماثل هذه لا تأخذ بالقدر الكافي مفهومنا في التوسطات الجدلية النافي للسلب، سوءا على مستوى جدل الإنسان أو جدل الطبيعة، إذ يقود مفهومنا إلى نتيجة مؤداها أن الله سبحانه (أزلي) فوق المطلق في حين تتحقق الإطلاقية على مستوى الإنسان والكون وعلى مستوى (الوحي القرآني) أيضا.

فالإنسان مخلوق ممتد، أي سرمدي حيث بدأ وجوده بالموت وبدأت حياته بالماء ثم يستمر سرمديا. وكذلك الكون سرمدي يبدأ بالرتق ثم يستمر سرمديا حين تبدل الأرض غير الأرض والسموات غير السموات.

قد تبدو هذه الرؤى متماهية مع (عرفانية)، أو (إشراقية)، غير أن الفارق بينها

وبين العرفانية والإشراقية يكمن في (الفلسفة الكونية ـ والتوسطات الجدلية ـ والجمع المنهجي بين القراءتين ـ وإطلاقية الإنسان والكون).

فالعرفانية تنتهي بالضرورة ـ الاستدلالية ـ إلى (تألية) الوجود، أو التوحد أو الحلول، غير أننا نأخذ بمنطق كوني جدلي مختلف، (فالأزلية الإلهية) تحول دون العرفانية، وهي أزلية لا تتماهى حتى مع المطلق وإلا أفنته في حال التداخل معه، وذاك ما ظهر من الأزلية في حالة التجلي لموسى والجبل.

فالأزلية تعبير عن ﴿ليس كمثله شيء﴾ فليست قابلة للحلولية أو وحدة الوجود، ولكنها أزلية غير مفارقة، إذ تملك قوى التفاعل الجدلي مع المطلق الإنساني والكوني ﴿وهو السميع البصير﴾ عبر التوسطات الجدلية ﴿إنما ـ أمره ـ إذا أراد ـ شيئا/ أن يقول له كن فيكون﴾ (يس: ٨٢). فالله الأزلي ليس مفارقا بالثنائية ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ وليس حالا في الوجود.

التاريخانية كتوظيف علمي تفكيكي خارج الموقف الوضعي للقطيعة المعرفية

إن هذا العمل التفكيكي، ثم التركيبي ـ كما سنرى لاحقا ـ فيه قدر كبير من (التاريخانية)، غير أننا لا نستخدم هذا التعبير (كموقف فلسفي) لإحداث (قطيعة معرفية) بطريقة (عدمية) لا مع النص الإلهي المطلق والسنة النبوية النسبية الموازية، فهما فوق التناول التاريخاني، ولا مع التراث التدويني أيضا. علما بأنا لا نضع التراث التدويني الذي تنسحب عليه الرؤية التاريخانية ـ نوعا ما ـ مع ذينيك. وذلك لسببين:

أولا: إن التراث التدويني لم يتحول بعد إلى تراث، فهو لا زال معاشا، نسترجعه يوميا ونؤلف فيه، أي أنه تراث ومعاصر، فمجتمعاتنا في الديار العربية والعالم الإسلامي لم تحدث فيها (متغيرات نوعية) على مستوى تلك التي حدثت في أوربا منذ القرن السادس عشر وإلى اليوم عبر ثورات متتالية اتحد فيها التطور

الصناعي مع العلمي بكيفية أثرت في تكوينية المجتمع والأفكار.

ثانيا: أن تراثنا يحمل خلفيات تركيبية ليست هي بالضرورة لاهوتية محضة، فقد تم التعامل ـ في أحيان كثيرة ـ مع القضايا الميتافيزيقية بمنطق عقلاني، سواء كان ذلك تحت تأثير الفلسفة الإغريقية أو خلاف ذلك. فالذي نعلمه أن الكندي سابق لعمانويل كنت في مسألة العلاقة بين التجريبية الحسية والمقولات العقلية، وأن ابن رشد سابق لحركة الإصلاح الإيطالية، وأن ابن خلدون سابق لأوجست كونت في اكتشاف المحركات الاجتماعية.

فلدينا ما نمتد به إلى تراثنا حتى ضمن مداخلنا الإبستمولوجية المعاصرة. بل هناك من اشتط في استبطان تلك العقلانية متحولا بها إلى نزعة مادية في الفكر الإسلامي.

إن المثقف (البنيوي) هو من يهتم فعلا بهذين السببين، فلا يكون همه إحداث قطيعة معرفية عدمية طالما أن التراث لا زال حيا ومعاصرا، وطالما أن فيه ما يشكل بذور ثورة كامنة لم تتخذ من قبل مداها الفلسفي، فهي رصيد للنظر العقلي وفق ما يتطور ضمنه نسقنا الحضاري ومناهجنا المعرفية. وذلك على مستوى (الإصلاح العقلي) كمقدمة للثورة المعرفية متى توافرت شروطها المستقبلية.

إذن فنحن نوظف (التاريخانية) توظيفا علميا وفنيا، وليس فلسفيا لإحداث قطيعة معرفية عدمية. وهذا هو الفارق بيننا وبين كثيرين رجوعا إلى سببين:

أولا: إن من يوظف التاريخانية لإحداث القطيعة إنما يوظفها تحت تأثير العقلانية الوضعية، وهذا موقف فلسفي يتناقض مع الروح العلمية المفتوحة للإبستمولوجيا المعاصرة.

ثانيا: إن (المشترك) بيننا وبين تراثنا (بنماذجه المعرفية) المتعددة والمتنوعة في إطار نسقه الحضاري (برهانيا وعرفانيا وبيانيا وما إلى ذلك)، هو (أصول)

الموضوعات الكونية المطروحة ولو على مستوى منطق المعالجة العقلية التي تضبط النشاط العقلي وهي قضايا تتعلق بالوجود والغايات والمصير، أي الرؤية الكلية التركيبية. فهذه الموضوعات ـ إذ هي (معلقة) ابستمولوجيا الآن ـ إلا أنها (مستدركة) في تراثنا العقلي وبأشكال مختلفة.

والأشكال التي أعنيها ثلاثة:

(أ) رؤية في (الكثرة) المتنوعة والمتعددة كوحدات غير متصلة ببعضها.

(ب) ورؤية في (الثنائيات) المتقابلة.

(ج) ورؤية في (الناظم) الجمعي.

ثم تختلف الأنظمة المعرفية في تناول هذه الأشكال الثلاثة، فهناك من يتناولها بمنطق عقلي إحيائي، أو بعقلانية موضوعية، أو بعقلانية علمية، فلو كثفنا دراساتنا الفلسفية وبالغزارة الممكنة لأمكننا ـ مثالا ـ بحث توظيفات الثنائية لدى كل من أفلاطون (عالم الحواس وعالم الصور) وعمانوئيل كانت (عالم الظواهر والبواطن ـ النوميني)، ومن قبله الكندي وحتى يومنا هذا!.

وكذلك مفهوم الناظم الجمعي بأشكاله المختلفة، من وحدة الوجود الروحي إلى وحدة الوجود المادي. وكذلك الكثرة التي ينظر إليها كما هي بعقلية ذرية، أو إحيائية أرواحية، أو ينظر إليها من خلال مبدأ (الاقتران) بالإرادة الإلهية دون أن تمتلك هذه الكثرة في حركتها شكل الارتباط الموضوعي بمفهوم السببية والذي يتخذ ـ أي مفهوم السببية ـ خلفيات مختلفة، من سببية عقلية إلى سببية علمية.

في هذا الإطار يأتي تعاملنا مع (التاريخانية) خارج مفهوم إحداث القطيعة المعرفية مع التراث، فالأمر هنا (نسبي) للغاية، إذ أنه يأخذ طابع (الانتقائية العلمية) في التعامل مع التراث على ضوء إحداثياته الفكرية وبحثه في المواضيع الميتافيزيقية من ناحية وعلى ضوء استمراريته المعاصرة من ناحية أخرى.

فأمتنا لا تتحرك إلا من خلال منطقها الداخلي، والانتقال بها إلى إشكاليات الابتسمولوجيا لا يتم إلا عبر النقد الإبستمولوجي لتراثها من أجل توظيفه وليس بإحداث القطيعة معه.

إن الإبستمولوجيا العلمية المفتوحة تتحول حين استخدامها في التفكيك والنقد التراثي إلى مقدمة ضرورية ذات وظيفة (ذرائعية ـ براجماتية) تؤدي إلى تاريخ (عملي) على مستوى التطور الفكري وليس تنظيرا فقط.

هذا الجانب الوحيد الذي نأخذه من براجماتية وليم جيمس وجون ديوي، وليس غيره، فالإبستمولوجيا ذات قيمة (نفعية) بالنسبة لنا، على أن نمارسها في النقد وليس التنظير لها فقط، أي أن نستخدمها في تفكيك التراث وليس أن نطلب من شعوبنا التفكير بموجبها، وإلا استدعى الأمر (ثورة ثقافية) لا تملك مقوماتها الآن.

حين نمارس النقد الإبستمولوجي عبر محدداته النظرية العلمية المفتوحة على مستوى التراث، ثم نتناهى إلى الأصول القرآنية والنبوية التي يستمد منها هذا التراث مرجعيته، سنجد فارقا أساسيا بين ما يعطيه النص الإلهي القرآني المطلق والسنة النبوية النسبية الموازية وما يعطيه التراث في نفس الموضوعات.

وسنكتشف أن للنص الإلهي والسنة النسبية الموازية ضوابط منهجية ومعرفية هي الأكثر استجابة للتحليل الإبستمولوجي المعاصر من التراث.

الضوابط المنهجية المعرفية في التعامل مع النص القرآني

أولا: كيفية الاسترجاع القرآني للموروث الروحي البشري بمنطق (الهيمنة) النقدية والتحليل خلافا للاسترجاع التراثي العفوي الذي يتمثل العقلية الإحيائية واللاهوتية.

ثانيا: كيفية الاستخدام القرآني للمفردة اللغوية وعائدها المعرفي بدلالة واحدة محددة تنفي أي ترادف أو اشتراك أو تضاد، وبما يخرج باللغة من حيز

الكلام إلى حيز المصطلح بما في ذلك التمييز المعرفي بين اسم العلم كآدم واسم المحمول كزوج.

ثالثا: خصائص البنائية القرآنية وفق ناظم منهجي مؤطر لوحدة الكتاب العضوية بحيث لا تؤخذ آياته بشكل تجزيئي أو بتقسيمات المكي والمدني، أو ترد حصرا لأسباب النزول، أو يقال فيه بناسخ ومنسوخ، أو بتكرار الآيات.

رابعا: أن كلية القراءة القرآنية تنتج منهجا معرفيا جدليا يهيمن عبر محددات نظرية ـ على الأبعاد الكاملة للفلسفة الكونية بما فيها مقتضيات التشريع والعبادات، وما يندرج من موضوعات ترد إلى أصول المنهج.

خامسا: تؤدي القراءة المنهجية للقرآن إلى تحديد فحوى الدلالات الوسيطة والرمزية في لغته، بحيث يوضع عنها الالتباس والغموض، كمثال ما يرد من حروف في مطالع بعض السور وهي الأربعة عشر حرفا الأصلية في الأبجدية دون تنقيط، والتي تفصل المحتوى القرآني على ضوء الموضوعات الكلية، وهي ثلاثة موضوعات كلية رئيسية تتفرع إلى أحد عشر علما.

فالموضوعات الرئيسية تشمل التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي (المطلق = الأمر = أ) و(النسبي = الإرادة = ل) و(الموضوعي = المشيئة = م). ثم يتفرع كل موضوع رئيسي إلى العلوم التي يتضمنها، فالموضوعي يتضمن (ن = الجمع بين القراءتين)، والنسبي يتضمن (علم الرؤيا = ر) والمطلق يتضمن (علم الروح = ع) و(الوحي = هـ).

وهذه مجرد أمثلة تنسحب على كافة الأحد عشر علما. وتقتضي دراسة هذه العلوم ثلاثة مجلدات يحتوي كل مجلد منها على الأصل وتفرعاته. وهذه الدراسة ترتبط بمحددات منهجية دقيقة جدا ولا علاقة لها بأي تأويل أو عرفانية. فهذه الدراسة تتم أصلا في إطار النقاط المعرفية المتقدمة والتي أشرنا إليها.

ثم إن هذه الدراسة هي مدخلنا إلى (الفلسفة الكونية) وإلى مطلق الوحي

كمعادل موضوعي لمطلق الإنسان ومطلق الكون في مرئياتها واللامرئياتها، فالكونية المطلقة تتجاوز الوضعية والموضوعية معا، وتستوعب ثم تتجاوز كافة المداخل والمحددات النظرية العلمية لأنها تأخذ بمنطق الصيرورة الزمانية في التكوين اللامتناهي في المكان.

وبما أننا لا نستطيع في هذه (العجالة) أن نطرح كافة هذه النقاط فإننا سنكتفي بتقديم نماذج تطبيقية للكيفية التي يطرح بها القرآن منطقه الإبستمولوجي (الكوني) حين معالجته للموضوعات، وبما يفارق به التراث اللاحق. وتتضمن هذه النماذج:

(أ) الاسترجاع النقدي التحليلي للموروث الروحي التاريخي وتجريده عن المنطق الأسطوري والخرافي والإحيائي، وسنطرح هنا نموذج:

(الخلق البشري والجعل الآدمي) ثم الفارق بين (الروح والنفس)، ثم الفارق بين (اسم العلم وأسماء المحمول) التي تعلمها آدم.

(ب) كيفية الاستخدام القرآني للمفردة اللغوية وعائدها المعرفي بدلالة واحدة محددة.

نموذج الخلق البشري والجعل الآدمي وإشكاليات الروح والنفس والأسماء:

تتطابق التفسيرات التراثية الإسلامية مع ما يرد في سفر (التكوين ـ الإصحاح ١ إلى ٣) حيث (جبل الرب الآله آدم ترابا من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة فصار آدم نفسا حية)، ذلك ما كان من خلق آلهي لآدم بالأمر المباشر)١ ٢(وقد أسقط ذلك الموروث على الآية القرآنية: ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين﴾ (ص: ٧١ ـ ٧٤).

ويبدو التماثل هنا قائما ما بين نصوص سفر التكوين وآيات الخلق الآدمي من طين، ثم الإحياء بالنفخ الروحي.

التحليل القرآني لآية الخلق:

ضمن كلية القرآن نأخذ في الاعتبار الآيات التالية التي تفكك وحدة الزمانية ـ المكانية التي تم فيها الخلق:

١) ﴿**هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون**﴾ (الأنعام: ٢)، فالآية هنا تنص على (الأجل) كعنصر توقيت زماني يمتد ما بين الطين وإلى التكوين البشري.

٢) ﴿**يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم، الذي خلقك فسواك فعدلك، في أي صورة ما شاء ركبك**﴾ (الانفطار: ٦ ـ ٨).

فهناك (أجل مسمى) ما بين الطين والخلق البشري، وفي هذا الأجل المسمى/تسوية ثم اعتدال، والتسوية تنصرف إلى معنى التكوين غير أن اقترانها بالاعتدال، تعني مضمون الشكل، أي السابق على الاعتدال. ثم تعدد الصور الإنسانية بمؤثرات التكوين الطبيعي الموضوعي (ما شاء) = (مشيئة). والتركيب لا يعتمد الاستنتاج الداروني بحصر الإنسان في سلالة القرد، ولكن (في أي صورة ما شاء ركبك).

٣) ويمضي التفكيك إلى أبعد من ذلك حيث يتم التمييز بين الخلق البشري والاستخلاف الآدمي، فالملائكة التي لم تكن قد احتجت على إرادة الله في خلق البشر (ص/٧١/إلى ٧٤) تحتج ـ فيما بعد ـ على استخلاف الله لواحد من هؤلاء البشر حيث كانت تراهم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، وبممارسات بهيمية متوحشة.

هنا يأتي الخطاب الإلهي (الثاني) للملائكة (جعلا) وليس (خلقا) كالخطاب الأول: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ هنا رد الله الأمر فيما هيأهم له وأنبأهم به إلى علم يعلمه هو ولم يكن

متحققا في الواقع لتعلمه الملائكة: ﴿قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة: ٣٠).

هنا يظهر آدم بمعية الأسماء التي تعلمها من الله ، ويطلب الله من الملائكة تعريفها، فلا يتعرفون عليها، فيوحي الله لآدم بأن يعرفها فيتم التعريف. ومن هذه اللحظة بالتحديد يجيب الله على احتجاج الملائكة بالكشف عما كان يعلمه ولا يعلمونه. وذلك ما تم في مجرى الزمن اللاحق على إخباره لهم باستخلاف بشري: ﴿قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾.

فغيب السموات والأرض هو غيب الكونية كلها، حيث تمخضت عن إنسان يعلم الأسماء ولا يفسد في الأرض ولا يسفك الدماء. ويصطفى من بين الناس ليكون خليفة الله في الأرض، والاصطفاء يكون من بين نوع قائم، أي على عالمين: ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾ (آل عمران: ٣٣).

وما ظهر به آدم يختلف عما كانت عليه البشرية من قبله، فقد نفخت فيه الروح إضافة إلى عناصر ظهوره الأخرى.

(٤) ثم تفكك آية (ص) من جديد فيعلن عن استكبار إبليس في لحظة الاستخلاف وليس في مبتدأ الخلق البشري، فمن بعد ما ظهر به آدم من نفخ روحي واصطفاء وأسماء جاء الأمر الإلهي: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ (البقرة: ٣٤).

هكذا يتم تفكيك ما جاء مجملا في سورة (ص) من ناحية، ويتم تفكيك الرؤية الأسطورية للخلق الواردة في سفر التكوين. حيث يتم هذا الخلق عبر (توسطات جدلية)، بداية من الأمر الإلهي المطلق ﴿إني خالق بشرا من طين﴾ ومرورا بتفعيل هذا الأمر عبر الإرادة الإلهية في مسار التكوين وانتهاء بالتشيؤ الطبيعي. وهذا ما تتضمنه آية التكوين حين نفكك دلالاتها المعرفية: ﴿إنما أمره

إذا أراد شيئا﴾ - ﴿أن يقول له كن فيكون﴾.

فالكينونة المتشيئة هي آخر مراحل الفعل الإلهي عبر توسطات جدلية تبدأ بالمطلق ثم النسبي ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (يس:٨٢)، وتنتهي إلى الموضوعي.

ويتخذ هذا التوسط مداه الجدلي حتى ضمن الآيات التي تبدو مطلقة، مثال: ﴿وما أمرنا إلا كلمح بالبصر﴾، إذ تسبقها آية تعود بالمطلق إلى التفعيل الجدلي ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (القمر: ٤٩، ٥٠).

خلاصة منهجية:

لم يكن مبحثنا في المسألة الآدمية انتصارا للتطورية الدارونية، فالقرآن يأتي بما هي أعمق منها تفصيلا في مسألة الخلق والنشأة وتشكيل صور الكائنات، ولكنه انتصار وإظهار لما هو أهم على مستوى المنهج القرآني ودلالاته المعرفية.

النتائج المعرفية في التحليل القرآني لمسألة الخلق:

فالقرآن يوضح، عبر تفكيك المسألة الآدمية، معنى التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي بحيث تنتفي الأفكار اللاهوتية الآحادية التي تستلب قوانين الوجود، الإنسانية والطبيعية، فالله إذ هو قادر على الإتيان بأمره مطلقا، إلا أنه سبحانه قد اختار أن يأتي أمره عبر توسطات جدلية.

ثم إن هذه التوسطات الجدلية تفضي إلى منطق (الصيرورة)، حيث يتم التشيؤ داخل الزمان والمكان باتجاه (غائي)، فالصيرورة هنا تتخذ دلالات زمانية ومكانية: ﴿ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض﴾.

والصيرورة نفي لأي (تعاقبية تكرارية)، فكل تكرار تعاقبي إنما يعبر عن (سكونية) على مستوى الحدث نفسه، المتكرر والمتعاقب، وعلى مستوى ذات النتائج التي تتكرر دوما. أما أن يكون هناك متغير في الأمر فيعني ذلك قطعا أن

هذه الصيرورة تحمل في مجراها (قوة الدفع) تجاه تغيير. فالسنة الإلهية ليست (سكونية = تكرارية ـ تعاقبية)، وإنما هي صيرورة، ومن خلالها يفهم منطق (الأطوار).

وهي صيرورة (كونية) وذات (غايات) كونية، خلافا للصيرورة الاحتمالية أو منطق الصدفة الوضعي عامة والمادي خاصة.

إذن تعطينا المسألة الآدمية في تحليلها محددات منهجية تقوم على (أ) التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي.

(ب) الصيرورة الكونية الغائية. فقصة آدم وكذلك كافة القصص القرآني ليست (حكايات)، وإنما هي دلالات على منهج وعلى محددات نظرية، ولهذا لزم أن يسترجعها القرآن نقديا.

إشكالية الروح والأسماء:

في سياق الفهم الإحيائي والخرافي الأسطوري لمسألة آدم، ترسخ في الذهن البشري الربط بين الروح والحياة. وهذا ما جعل الربط قائما حيث يبتدىء الخلق البشري بآدم نظرا لنفخ الروح فيه. فإذا افترضنا أنه ليس أول البشر، وهو ـ من بينهم ـ من نفخ الله الروح فيه، فبم كانت حياة من سبقه؟

التمييز القرآني بين النفس والروح:

أتى الله على ذكر النفس في القرآن (٢٩٥) مرة، وعلى ذكر الروح (٢٠) مرة. وآيات النفس تتعلق كلها بالحياة والموت والتكليف والبعث ﴿وما كان لنفس أن تموت﴾ ـ ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ ـ ﴿لا تكلف نفس إلا وسعها﴾ ـ ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾ ـ ﴿خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها﴾ ـ ﴿ونفس وما سواها﴾ ـ ﴿وإذا النفوس زوجت﴾ ـ ﴿ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملآئكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم﴾.

فكل ما يعود إلى الإنسان حياة وموتا وإحساسا وشعورا إنما يعود للنفس ولا علاقة له بالروح: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾.

أما الروح والتي ذكرت في عشرين مرة فلم يرد ذكرها مقترنة بالحياة الإنسانية ولا موتها وإنما ذكرت مرتبطة بآدم وعيسى، ففي حال آدم ﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه﴾، وفي حال عيسى ﴿ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا﴾.

ثم جمع الله ما بين آدم وعيسى على صعيد النفخ الروحي في مثال واحد: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ (آل عمران: ٥٩).

فهما مميزان بالنفخ الروحي الإلهي، وإن كان مصدرهما التكويني هو التراب، وبمنطق التوسطات الجدلية في الخلق، فكما هو عيسى نتاج رحم أنثوي فكذلك آدم، وقد فككنا هذه المسألة من قبل.

ثم تذكر الروح مقترنة بالملائكة: ﴿فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا﴾، وذلك تهيئة للنفخ. ثم تذكر مقترنة بمهمة الملائكة في إيصال الوحي ﴿نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين﴾. ثم تقترن الروح بمن يصطفيهم الله من عباده للقيام بمهمة الدعوة ﴿ يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق﴾ ـ ﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون﴾.

فذكر الروح يأتي مرتبطا بالأمر الإلهي المطلق، حيث ينفذها الله ، عبر الملائكة ـ إلى أنبيائه ومن يصطفيهم من البشر، فهي (قناة اتصال بالملأ الأعلى) ولا علاقة لها بحياة الإنسان. وقد ضمن الله هذا المعنى في إجابته الغير مباشرة عن خصائص الروح، وذلك بعد أن تم السؤال عنها: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾، فالروح من عالم الأمر، أي عالم

المطلق التكويني والكوني، بمعنى أنه لا ينفذ إلى معرفة خصائصها إلا بقراءة على مستوى المطلق، وهي (الدمج بين القراءتين) كما فعلنا سابقا، وهي قراءة تتطلب علما كونيا مطلقا، لهذا ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾. فهي قابلة ـ إذن ـ لأن تعرف بالعلم غير القليل متى حصلنا عليه. (الإسراء: ٨٥ ـ ٨٦).

ثم يحدد الله خاصية الروح التي تتطلب علما مطلقا، ولكن (وظيفتها) وذلك بقوله: ﴿ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك﴾، فتلك إشارة لارتباط الروح الوظيفي بالوحي، فحيث تسلب الروح تسلب مدركات الوحي (لنذهبن)، ولا يؤدي ذلك لموت الإنسان، إذ أنه يظل حيا ليكتشف أنه قد عزل عن قوة الوحي ﴿ثم لا تجد لك به علينا وكيلا﴾.

ذلك منطق كافة الآيات المتعلقة بالروح، فلا علاقة لها بالحياة، وإنما تتدنى وتتنزل من عالم الأمر المطلق.

أما النفس فإنها نتاج التركيبة الكونية المطلقة بلا متناهياتها كبرا وصغرا وعبر التفاعل الجدلي لكافة الظواهر الكونية. وهذا ما عبرت عنه سورة الشمس، حين استهلت بالمتقابلات الكونية المتفاعلة جدليا (الشمس/قمر) ـ (نهار/ليل) ـ (سماء/أرض)ثم انتهت إلى المركب الناتج عن تفاعل المتقابلات: ﴿ونفس وما سواها﴾. ولأن النفس مركبة عبر التقابل الجدلي الكوني فإنها قابلة بحكم تركيبها لأن تنقسم على ذاتها ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾.

النتائج المعرفية للفارق بين النفس والروح:

الحرية الإنسانية والاختيار الإنساني ليسا إرادة ذاتية، ولكنها خصائص تكوينية من خلال جدلية الخلق نفسه وبمنطق كوني. وهي قوة خلق مطلق لا متناهية كبرا وصغرا بحيث تتولد الظواهر اللامرئية كالنفس داخل المرئي أي الجسد، وفي كل واحد بالمعنى البيولوجي والنفسي.

والخلاصة المعرفية هنا تنتهي إلى توحيد ما بين العلوم الطبيعية والعلوم

النفسية ومجمل العلوم الإنسانية، ولكن بمنطق كوني، إذ لا يمكن الفصل تبعا لهذا المحدد القرآني ما بين العلوم الطبيعية والإنسانية.

فإذا كانت فلسفة العلوم الطبيعية، غير قادرة حتى الآن على البحث في القضايا الكونية، التي تشد وعي الإنسان الكامن والمتحرك بقواه اللامرئية تجاهها أو ما يسمى بالقضايا الميتافيزيقية، فإن ذلك لا يعني الفصل بين المباحث الإنسانية والمباحث الطبيعية، فالمطلوب فقط أن يظل طريق الإبستمولوجيا العلمية مفتوحا.

آدم والأسماء

من هنا يتضح أن آدم الذي اصطفاه الله من بين البشر قد ميز بالروح ليضطلع بمهام الخلافة في الأرض. وأولى خطوات هذه المسئولية تتطلب تشريعا إلهيا يفارق آدم بموجبه سلوكية (الجاهلية الأولى)، سلوكية من (يفسد فيها ويسفك الدماء) كما ورد ضمن احتجاج الملائكة. والإفساد هنا مطلق يصل إلى حد سفك الدماء، فكيف يكون ما هو دون ذلك؟

هنا يأتي أول تشريع ديني في التاريخ، وهو التشريع العائلي. فالأسماء التي علمها الله لآدم وأنبأ بها آدم الملائكة ليست أسماء أعلام وإنما أسماء (محمولات) في التكوين العائلي بحيث يمتنع الإفساد والإباحة.

أما أسماء الأعلام فالملائكة تعرفها وآدم يعرفها والبشر الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء يعرفونها. أو لم يخاطب الملائكة الله بمفردات دالة على أسماء علم؟ فقد أشاروا إلى مسمى الأرض، وإلى الدم، وكونه مسفوكا. وأشاروا إلى حالة أخلاقية (يفسد فيها)، وتفهموا معنى أن يكون أحد من البشر (خليفة) ـ فليست الأسماء المقصودة أسماء علم.

إن الأسماء تحمل في مدلولها الإجابة الإلهية على احتجاج الملائكة ضد الاستخلاف البشري، فطلب منهم الانتظار لأنه ـ سبحانه ـ يعلم ما لا يعلمون.

ولأن الأمر يتطلب وقتا ﴿قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض﴾.

فالإجابة اللاحقة تتطلب إيجاد حالة سلوكية بشرية نقيضة للجاهلية الأولى، وأولى خطواتها التشريع العائلي ومن هنا:

١ـ يركز السياق القرآني في سورة البقرة على العلاقة الزوجية بين آدم وزوجه ارتباطا: ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾، وذلك من بعد إعلان الأسماء والاستخلاف.

٢ـ إن عرض الأسماء وهي مؤنثة يأتي بصيغة الجمع المذكر حين الإشارة إلى محمولاتها. ويمكن لأي طالب في الثانوية العامة أن يعرب هذه الآيات:

﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم﴾ وليس عرضها ﴿على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ فنفى الملائكة معرفتهم بأسماء من عرضوا عليهم ولكن يعرفون نوعهم، فالمسألة هنا حال وهوية وليست شيئية وإلا لأدركها الملائكة ولعرفوها معرفتهم بكل شيء آخر.

والأسماء التي تعلمها آدم شاملة ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ بما يعني (الإحاطة) وهي تتطلب وحيا كونيا (تفصيليا) ومطلقا، أما الأسماء المحمولة فهي أسماء العائلة، وقد علمها الله تشريعا لآدم، فهو ـ أي آدم نفسه ـ لم يعد مجرد (ذكر) وإنما هو (زوج) وامرأته ليست مجرد (أنثى) وإنما (زوجة)، ومن يلداه ليس ذكرا أو أنثى فقط، وإنما (ابن وابنة).

فالأسماء المحمولة (كلها) تنحصر في العلاقة العائلية الجديدة (زوج ـ أب) ـ (زوجة ـ أم) ـ المولود لهما ذكرا كان أو أنثى هو (ابن أو ابنة).

ثم يأتي التفريع العائلي المحدد بالتحريم حين تتسع البشرية لدوائر عائلية متكاملة كما يرد في (سورة النساء ـ ٢٣ ـ/ج ٤/ي من ٢٢ وإلى ٢٣). وهكذا يبين الله لنا ليهدينا سنن الذين من قبلنا (النساء/ج ١٥/ي ٢٦).

فما تعلمه آدم هو الشرعة النقيضة للجاهلية الأولى، أي محمولات الأسماء

العائلية، ليؤكد الله على الفارق في دلالات ألفاظ القرآن وعائدها المعرفي ما بين أسماء العلم وأسماء المحمولات، ميز بين اسم العلم محمد واسم المحمول أحمد، كما ميز بين اسم العلم عيسى واسم المحمول المسيح. وجمع ليحيى بين اسمي العلم والمحمول من اسم واحد حين أسماه يحيى بنفسه.

فالاسم المحمول يدل على خصائص الهوية، لذلك حين عاشت البشرية مرحلة الجاهلية الثانية وأطلقت على أوثانها أسماء إلهية سألهم الله عن محمولات الاسم فيما إذا كان الوثن يحملها، محمول الاسم العلم للإله يفترض أنه يرزق. إضافة إلى (سلطان) المحمول الإلهي بكل جوانبه الكونية: **﴿أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين﴾** (الأعراف: ٧١)، وذلك كان خطاب هود لقومه عاد.

فالسلطان حالة وخصوصية: **﴿ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين﴾** (غافر: ٢٣). فالمحمول = السلطان = الخصائص.

والخلاصة:

ليس الخلق فجائيا ولكن عبر توسطات جدلية، وليس آدم أول البشر ولكن أول المصطفين من بين البشر، وليست الروح مصدرا للحياة كالنفس، وإنما هي صلة ارتباط بالملأ الأعلى، وليست الأسماء أسماء علم من حجر وشجر، وإنما أسماء محمولات عائلية ترتبط بأول تشريع في مرحلة الجاهلية الأولى.

ومن خلال ذلك كله ليست السنة الإلهية تكرارا وتعاقبا، وإنما صيرورة تندفع بجدل كوني غائي عبر توسطات في الفعل الإلهي لا تستلب الوجود الإنساني أو الطبيعي.

وإن النفس كونية التركيب في متناهياتها المرئية وقواها اللامرئية كذلك. وحريتها من خصائص تكوينها الكوني الجدلي، وأن النفس والجسد لا يعبران عن ثنائية، وإنما هما كلية واحدة يبحث فيها ككل واحد بدمج بين العلوم

الطبيعية والعلوم الإنسانية.

فماذا بقي للإبستمولوجيا العلمية المفتوحة والمعاصرة حتى تشرع في التركيب من بعد التفكيك والتحليل؟ نحن بانتظارها.

الخصائص اللغوية في البنائية القرآنية:

أن نعالج هذه المسائل وعلى هذا النحو التحليلي والتفكيكي، ثم نتجه إلى التركيب انطلاقا من القرآن، فذاك يعني أن تكون لغة هذا القرآن منضبطة على مستوى دلالات الألفاظ والعائد المعرفي لكل مفردة، بحيث تعني دلالة واحدة دون ترادف أو اشتراك أو تضاد. فإذا كان استخدام اللغة العادية يلبس على الفلاسفة وحتى الوضعيين حين يزجون بها في المجال الفلسفي المحدود فكيف يكون الأمر مع لغة كتاب كوني مطلق؟

قد فشلت مجهودات بعض الفلاسفة في بحثهم عن (اللغة المثالية) التي تستجيب لمحددات التعبير الفلسفي، بما في ذلك جهود من أراد تحديد لغة العلوم الطبيعية وفلسفتها.

غير أن الاستخدام الإلهي للغة هو غير الاستخدام الكلامي البشري، فلكي يكون القرآن مرجعا مطلقا ارتقى الله بلغته ومفرداته فوق الاستخدام اللساني العربي والتراثي محققا مفهوم (اللغة المثالية) بلا مترادف أو مشترك أو نحو ذلك.

غير أن التراث التدويني لم يعالج اللغة القرآنية بهذا المنظور الذي يجعل موقع كل حرف في بنائيته الكتابية كموقع النجوم في البنائية الكونية، إذا اهتز نجم واحد أو خرج عن مداره اهتزت البنائية كلها.

لهذا لم يتم التمييز في التراث بين اسم الحامل واسم العلم، وانساق الكثيرون مع سفر التكوين، فظن بعضهم أن اللغة (توقيفية) وليست نتاجا للخبرة البشرية (إن المراد بالأسماء، الأنواع التي خلقها الله ، وعلم الله آدم إن هذا اسمه فرس وهذا بعير وهكذا، وعلمه أحوالها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية).

وفضل بعضهم أن يقتصر الأسماء على تعلم آدم لأسماء الله الحسنى كتوفيق، ثم يترك للبشر تعلم الأسماء الأخرى. وقد اشتط البعض لدرجة القول أن اللغة العربية نفسها لغة توفيقية.

نتيجة هذا الفارق المنهجي في الدلالات اللغوية ما بين القرآن والكلام العربي، فرض التراث التدويني منطقه هو على القرآن.

ونتج ولا زال ينتج عن ذلك خلط كبير، يمتد ليؤثر على قضايا تشريعية وعبادية. ففي لغة القرآن (الأمي) هو (غير الكتابي) وفي مجمل التراث هو الذي يجهل القراءة والكتابة. فتم إلباس معنى الآية التي تشير إلى أن النبي (لا يخط بيمينه) مع معنى ما يشار إليه بالأمي.

والنبي غير كتابي بحكم أميته (وما كنت تتلو من قبله من كتاب) ولا يكتب رسما (ولا تخطه بيمينك) فجمع بين حالتين مختلفتين (غير كتابي وغير كاتب؛ أي أمي غير كتابي، ثم أنه غير كاتب بمعنى آخر غير الأمي.

وشمل الالتباس مفردات عديدة، فلم يفرقوا بين (مس) بالمعنى العقلي الوجداني (ولمس) بالمعنى العضوي ـ ٢٧ ـ، وبين (شهود) الشهر بمعنى الحضور في الأصل و(رؤية) الهلال بالعين المجردة، وبين (الخمار) و(الحجاب)، فالأول ثوب والثاني عازل. وبين ثوب و(لباس)، فالثوب غطاء واللباس حالة تنزع من الإنسان، كما نزع لباس آدم حين المعصية، وفقدان قواه الروحية المتعالية على الطبيعة فتم هبوطه عن حالته الروحية التي كان يلبسها إلى مستوى التأثر بعاديات الطبيعة فعانى الجوع والعطش والحر البرد، ولكنه لم يكن عاريا في يوم من الأيام. فتعري آدم عن لباسه الروحي هو غير تعرية عن ثيابه. والسوأة هي الجسد كله في حالة انحلاله أو موته وليس العورة، والعورة غير الفرج، والحلي غير الزينة، والأمر غير الإرادة وكلاهما غير المشيئة. والأرض المحرمة غير الأرض المقدسة، والنجس غير الدنس.

إن للقرآن لغته الاصطلاحية الدقيقة التي لم يعنى بها التراثيون بالقدر الذي عنو فيه بالمصدر البشري للغة، فهم قد دونوا لنا لسان العرب ولكن لم يدونوا لسان القرآن. إذ اعتقدوا بأن هذه من تلك، فانصرفوا للإعراب والبحث في بلاغة القرآن وعجائبه. ففسروا القرآن بدلالات ألفاظهم هم وليس بدلالات ألفاظ القرآن، كما استمدوا فهمهم للعائد المعرفي في ألفاظ القرآن من فهمهم هم لهذا العائد المعرفي على ضوء مكوناتهم الثقافية.

المسألة هنا لا تقتصر على مجرد مباحث لغوية، فالقرآن يستند في تقديم منهجيته وإحاطته المطلقة بالوجود على المفردة اللغوية، فهي أداته المعرفية ولذلك يرتقي بالمفردة إلى مستوى المصطلح الذي يرتبط بدلالة واحدة.

فالمسألة اللغوية بالنسبة للقرآن منهجية. فعبر هذه الدلالات المميزة للألفاظ يتم تفكيك وإعادة تركيب الموروث الروحي للبشرية بداية من سرمدية التكوين ومرورا بآدم مع تفكيك إشكاليات عديدة أخرى، منها ما يتعلق بنوح والتوزيع الأسطوري للأجناس البشرية بين أبنائه المزعومين، ومنها ما يتعلق بحقيقة القربان الإبراهيمي. فالأداة اللغوية المنضبطة هي المدخل لكونية القرآن وإحاطته المنهجية والمعرفية بالوجود كوحي مطلق.

ضرورات الرمز والدلالات الوسيطة في اللغة القرآنية:

يفترض البعض في كتاب يتقرر من خلاله المصير الإنساني ويعرض الإنسان للمساءلة الأخروية ووضعه بين حدي الشقاء أو النعيم الأبديين، أن يأتي مباشرا وواضحا في ألفاظه ومعانيه وموضوعاته، فلا يعمد إلى المتشابه والمحكم في آياته. ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ (آل عمران: ٧)، ولا يأتي برمزيات كألف لام

ميم ـ أو بمعانى ودلالات وسيطة.

فهذه الجوانب فوق أنها تشيع حالة من الالتباس، فإنها تفتح المجال للقول بالأسرار والطلسمات وتجعل بعض الناس فريسة للشعوذة والدجل وما يدخل في ذلك من أحجبة وتعويذات.

إن هذه الفرضيات كلها صحيحة، غير إنها تشكل الآثار الجانبية الطافحة عن معالجات لا بد منها، علما بأن القرآن يتضمن التحذير مسبقا من هذه الآثار الجانبية المفترضة والمتوقعة، مبينا مع ذلك إن القرآن وبكل ما يحمله من متشابه ورموز ودلالات وسيطة هو ذكر ميسر: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾ (القمر: ١٧).

فلماذا اللجوء للتفكيك والتحليل وهذه المعاناة الطويلة؟ وبما يفتح الباب واسعا لتعدد التأويلات وما ينتج عن ذلك من تضارب، إذ يكفي أن المسلمين قد توزعوا أمرهم لأكثر من سبعين فرقة تدعى كل واحدة منها أنها هي ـ دون غيرها ـ الناجية.

سبق وأن قلنا إن هذا كله صحيح، ولكن حقيقة الأمر هي غير ذلك كله.

أولا: (إن القرآن كتاب كوني ووحي إلهي مطلق ومحيط بالوجود الكوني وحركته ومعادل له. والكون بما فيه الإنسان مطلقان لا متناهيان وسرمديان. والوحي القرآني كذلك، فكما أن الإنسان يتحدد بالجسم وغير متناه في تكوينه. والكون يتحدد بالظاهرة الطبيعية وغير متناه في تكوينه، كذلك القرآن كوحي مطلق معادل لهذه الكونية اللامتناهية، فهو مثلها يتحدد بالحرف المثبت في بنائيته كمواقع النجوم ولا يتناهى في معانيه. فالقرآن والإنسان والكون يحملون خصائص تكوينية مطلقة.

فإذا أردنا تفصيل هذه الخصائص والإحاطة بها لزم مدادا يفوق المداد، واطلاعا سرمديا أبديا: ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من

بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾ (لقمان: ٢٧، ٢١).

ثانيا: لذلك، ما بين الحد المتناهي (المفردة) وما بين المعنى اللامتناهي (المطلق)، تأتي لغة القرآن بكل رمزياتها ومتشابهها ودلالتها الوسيطة حيث يتطلب النفاذ إلى مطلقه ووعيه الكوني لتعميق البحث فيه بنفس مستوى وكيفية البحث في الوجود الإنساني اللامتناهي والوجود الكوني الطبيعي.

غير أن البحث في القرآن يختلف عن ذينك المجالين بأمر واحد وهو التعامل المعرفي والمنهجي مع مفرداته اللغوية والتي تشكل (قاعدة المعلومة) فيه. ومن هنا تكتسب اللغة القرآنية أهميتها تماما كما تكتسب مناهج الاستقراء العلمي أهميتها في بحث الإنسان والكون، ومع توظيف المحددات النظرية العلمية لهذه المناهج الاستقرائية في فهم القرآن أيضا.

فكما حفلت الطبيعة بما كان يبدو لغزا، وكما أحيط السلوك الإنساني بكثير من الأسرار ثم تكشفت الأمور تدريجيا عبر تطور المعارف البشرية وتطور أساليب الاستقراء، هكذا يكون الأمر مع المادة القرآنية، عبورا من البسيط (ولقد يسرنا القرآن للذكر) إلى المعقد (منه آيات متشابهات)، وكذلك إلى ألف لام ميم.

ثالثا: ثم إن لكل مرحلة من مراحل التطور الإنساني خصائصها التكوينية المعرفية والخطاب التفصيلي ـ مع استحالته ـ يجب أن يأتي متسقا مع مرحلة التناول البشري له، وإلا كان الخطاب لمرحلة دون أخرى ـ وهذا يظل القرآن على إطلاقيته ليعطي كل مرحلة وحيها ضمن ما يتوافر لها من خصائص تكوينية معرفية: **﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير، ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير﴾** (فاطر: ٣١، ٣٢).

رابعا: أما عن الاختلافات في الفهم والتناول رفضا أو قبولا حين يتم طرح استنباطات مختلفة للمعاني القرآنية، فإن المشكلة هنا لا ترجع إلى رمزيات القرآن ومتشابهه، ولكن إلى أسلوب الاستنباط ومعقوليته العقلية أو العلمية من ناحية، وإلى استعدادات المتلقين من ناحية أخرى شأن أي أطروحة فلسفية أو علمية. فللمتلقي خصائصه تماما كخصائص الأرض المختلفة في علاقتها بالماء.

قيمة السنة النبوية:

ولكن درءا للإشكاليات التي يمكن أن تنتج عن فوارق الفهم للمتشابهات والرموز والدلالات الوسيطة ضمن بنائية القرآن المطلقة جعل الله (السنة النبوية) - مرجعا - لتجسيد المنهج وتطبيقاته. ومن هنا يأتي مبحثنا في حقيقة السنة وفهمها ضمن هذه الضوابط والشروط ولتحريرها أيضا من إسقاطات الموروث التدويني عليها وعلى نهجها.

القرآن كمنهجية وعلاقته بالسنة النبوية النسبية الموازية

قد قدمنا كيفية الاسترجاع القرآني نقديا لموروث البشرية الروحي خارج المنطق الإحيائي واللاهوتي متخذين من المسألة الآدمية نموذجا أوليا.

غير أن القرآن بإطلاقه، ليس مهيمنا فقط على ما سبق، عبر الاسترجاع التحليلي النقدي، لكنه مهيمن أيضا على ما يلحق، بما في ذلك فترة التنزيل وما بعدها، فلو انطلقنا من منهجية القرآن الاسترجاعية وطبقناها على فترة التنزيل لاتضحت أمامنا (محددات منهجية) ضابطة لتلك المرحلة بالذات، لأنها مرحلة تأسيسية.

من هذه المحددات:

١ـ أن القرآن قد نسخ الخطاب الديني الحصري للأقوام بخطاب عالمي كافة للناس.

٢ـ وإنه قد نسخ الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف بحاكمية الكتاب.

٣ـ وإنه قد نسخ شرعة الإصر والأغلال بشرعة التخفيف والرحمة.

هذه قضايا منهجية لها محدداتها ولها تبعاتها: (عالمية الخطاب، وحاكمية الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة) ـ راجع محاضرتنا لمؤتمر الجامعات الأردنية حول فوارق النسقين بين التشريع الإسلامي والتوراتي.

لم يكن التطبيق الرسولي سوى التجسيد لهذه المحددات، في إطار السنة بأشكالها الثلاثة، (القولية والفعلية والصامتة)، ويستند فهمنا للسنة النبوية بأشكالها الثلاثة كتجسيد نسبي ومواز للقرآن على التالي:

أولا: صدور النبي عن وحي منضبط مع محددات القرآن المنهجية، فكما أقسم الله بمواقع النجوم في الصياغة القرآنية، أقسم بها كذلك تجاه السنة النبوية، **﴿والنجم إذا هوى، ما ضل صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾** (النجم: ١ ـ ٤).

ثانيا: إن مرجعية السلطة النبوية مستمدة من الله مباشرة: **﴿وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون﴾** (آل عمران: ١٣٢).

فهنا إلزام إلهي بطاعة الرسول، وما سبق من موازاة بين عصمة القرآن وعصمة الرسول.

ولهذا فإن القول بأي تناسخ أو تضارب بين القرآن والسنة، أي بأن تأتي السنة بما يخرج عن محددات المنهج، فيعني ذلك أن تطبق آية من أخطر الآيات: **﴿وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره وإذا لاتخذوك خليلا، ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا، إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا﴾** (الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥).

والمحددات هي عالمية خطاب، وحاكمية كتاب، وشرعة تخفيف ورحمة. وبذلك (اختتمت) النبوة والرسالة. ودفع القرآن ككتاب مطلق إلى البشرية جمعاء، لتنظر فيه عبر أنساقها الحضارية المختلفة ومناهجها المعرفية، فلا تستلبه

تاريخانية معينة ولا خصوصية بشرية، فالتكامل بين العالمية وكون الكتاب مطلقا وكون شرعته هي التخفيف، هو تكامل منهجي أيضا، فبقدر ما يتسع التعميم العالمي تكون شرعة التخفيف، وكذلك تكون حاكمية الكتاب.

ولأن القرآن هو الرسالة الخاتمة فإنه يحمل المنهج الكوني المطلق معادلا للوجود الكوني وحركته، وإلا لافتقر لقدرات العطاء ضمن واقع المتغيرات النوعية، ولأصبح حبيس التاريخانية التراثية والخصوصية الجغرافية والبشرية.

ومن هنا... مع التأكيد والتركيز تأتي أهمية السنة النبوية الصامتة. فالرسول لم يفعل ولم يقل ما يتعارض أو ما ينسخ شرعة التخفيف والرحمة، وإلا بطلت علامته في (سورة الأعراف ج٩/ي١٥٧ و١٥٨)، ولم يفعل ولم يقل ما يتعارض مع حاكمية الكتاب، فلم يؤطر لنظام حكم يعتبره (المثال) التطبيقي للدولة الإسلامية. مهما قيل عن دولة المدينة و(دستورها = صحيفة المدينة). ولم يحد مطلق القرآن بتفسير من عنده، ثم لم يرثه ولد له من ظهره ليستمر من بعده نبيا أو معصوما.

وأختتم هذه المحاضرة الموجزة والبالغة التكثيف بالقول، إن المشوار لا زال طويلا أمامنا، والجهد الجماعي مطلوب وبإلحاح، وليس المهم أن نظل نخوض جدالا كلاميا حول كل قضية أو مسألة قطع فيها الموروث التاريخي برأي محدد. ولكن المهم والأهم أن نخضع القضايا التي عالجها الموروث للناظم المعرفي الذي أنتجها، وفق محددات الإبستمولوجيا العلمية المفتوحة والمعاصرة، وأن نستخدم هذه المعطيات الإبستمولوجية أيضا في تحليل النص القرآني المطلق واكتشاف محدداته المعرفية والمنهجية، وفلسفته الكونية، على أمل إنجاز (موسوعة القرآن المنهجية)، ومعجم (دلالات الألفاظ القرآنية)، ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوم.

توضيحات

(١) ﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير، لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (غافر: ٥٦، ٥٧).

كذلك:

﴿وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾ (سبأ: ٣).

(٢) ﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾ (الطلاق: ١٢). فكل نتاج هو ثمرة كونية متفاعلة وليس محكوما فقط بتفاعل العناصر الموضعية الجزئية التي تخضع مطلقا للمختبر الأرضي المحدود، بما في ذلك خلق الإنسان وقواه العقلية والنفسية، وتنوع وتعدد الظواهر الطبيعية، فكل ما في الأرض هو نتاج تفاعل كوني بين اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر ﴿ستنزل الأمر بينهن﴾ مع الإشارة إلى الارتباط بين (القدرة) و(العلم) و(الإحاطة) لتأكيد هذا التفعيل الكوني ﴿لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾.

هنا تفترق الفلسفة الكونية القرآنية والتي تأخذ بهذا التفعيل الكوني في إنتاج الظواهر، المرئية وغير المرئية، عن الفلسفات الوضعية الجزئية، ويختلف بالتالي المنظور الكوني للقوانين الطبيعية ونظرياتها. فالفلسفة الكونية إذ تأخذ بالضوابط العلمية في دراسة خصائص المواد وتفاعلاتها إلا أنها لا تقبل بهذه الضوابط كأساس معرفي مطلق للتصور الفلسفي الكوني، فالقوانين العلمية على مستوى التفاعل الكوني تأخذ بمنطق اللامتناهي والإطلاق وبما هو فوق التعميم وبأكبر من النسبية والاحتمالية.

ففي سورة فاطر نجد أن حالتين مختلفتين تؤديان إلى نتاج واحد: ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ (فاطر: ١٢، ٢٢).

ثم نجد في سورة الرعد تفاعل بين حالتين محددتين ينتج عنهما تنوع لامتناه، وهما قطع الأرض المتجاورات بمعنى وحدة الخصائص، والماء الواحد: ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد: ٤).

ثم تأخذ إطلاقية التنوع ضمن تفاعلية الخلق الكوني مدى لامتناه خارج ضوابط القياسات العلمية المختبرية وما توحيه من فلسفات وضعية ذات خلفيات جزئية: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود، ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ (فاطر: ٢٧، ٢٨).

(٣) يستند (مطلق) النص القرآني وإن تحدد بالحرف وعدة الكلمات إلى قابلية العطاء المتجدد بتكشف المكنون فيه تبعا لمتغيرات العصور بوصفه كتاب كريما ليعطي: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم، وإنه لقسم لو تعلمون عظيم، إنه لقرآن كريم، في كتاب مكنون، لا يمسه إلا المطهرون، تنزيل من رب العالمين﴾ (الواقعة: ٧٥ ـ ٨٠).

فهنا تحددت بنائية مفردات القرآن بما يماثل (مواقع) النجوم في البنائية الكونية، بحيث تترابط وتتحد في (ناظم كلي) كالمجموعة الشمسية الكونية، فلا يؤخذ القرآن مجزءا، أو بمنطق الناسخ والمنسوخ أو التضارب، فإذا حذفت

مفردة في القرآن أو تغير لفظها، فكأنما هوى نجم عن موقعه واختل النظام الكوني كله.

ومن منطلق هذه البنائية القرآنية المحكمة وناظمها الكلي يتخذ القرآن صفة (الكريم = الذي يعطي)، وصفة (المكنون = الذي يتكشف)، فلو ظل المكنون مكنونا لبطل الكرم والعطاء.

ويتكشف المكنون القرآني بكريم العطاء للمطهرين الذي (يمسونه) عبر قدراتهم العقلية والنفسية في إطار التهيؤ (العبادي = مطهرون)، فدون تعبد حقيقي لا يكون الطهر، وبالتالي لا يكون (المس) وتكشف المكنون. فالعقل المجرد وحده وبمنطق (التفسير الموضوعي) ـ مع أهميته ـ لا يكفي وحده لولوج مكنون القرآن الكريم، فقدرات العقل الموضوعية عوامل مساعدة.

وكما أن (مس) الكتاب عقليا ونفسيا هو غير (لمسه) عضويا باليد، كذلك فإن (المطهرون) غير (المتطهرين)، فالمتطهر يصعد بفعل الطهارة إلى ذاته، وضوءا أو غسلا، أما (المطهر) فهي صفة عبادية.

والمطهرون صفة تتعلق بالبشر، لأنها ترتبط بمس كتاب تنزل إلى الأرض ﴿تنزيل من رب العالمين﴾، وليس بكتاب محجوب عن البشر في السماء. فسياق الآيات هنا لا يشير إلى (أم الكتاب) كما يرد: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون، وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم﴾ (الزخرف: ٣، ٤).

كما لا يشير هذا السياق في سورة الواقعة إلى اللوح المحفوظ كما يرد: ﴿بل هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ﴾ (البروج: ٢١، ٢٢).

وتتأكد (استمرارية) الكتاب، وإطلاقية العطاء المتجدد عبر (التوريث)، حيث تتكشف طبقات الوحي المكنونة في القرآن الكريم، فخاتم الرسل والنبيين قد أوحي إليه من هذا القرآن الكوني المطلق ما هو لعصره الذي يحيط الله به خبيرا وبصيرا، خبيرا بتفاصيله وبصيرا بكليته، ثم يتجدد العطاء للوارثين، وهم

(المطهرون عباديا) بمنطق سياق الواقعة: ﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير، ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير﴾ (فاطر: ٣١، ٣٢).

هذه مقدمات حول إطلاقية القرآن الكريم والمكنون، وبنائيته ذات الناظم الكلي المحكم، واستمراريته في العطاء المتجدد عبر التوريث، فلكل مرحلة وعيها النوعي المتميز، وما تستثيريه إشكالياتها الخاصة، وما تنتهجه من أساليب معرفية.

ولا تدخل في هذا الإطار الآية التي درج الناس على الإشارة بها إلى إطلاقية القرآن: ﴿وما من دآبة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون﴾ (الأنعام: ٣٨).

فالآية هنا تشير إلى (كمال = مطلق) عناصر التخليق الكوني بحيث تفتحت فيه كل عناصر ومقومات إبداعه (ما فرطنا)، والإشارة إلى الكتاب هنا هي إشارة إلى كتاب كوني منثور، وليس إشارة إلى كتاب قرآني مسطور، وذلك كنوع الإشارة التي وردت في مطلع سورة البقرة، ﴿ذلك الكتاب﴾ وهي إشارة إلى بعيد وليست إشارة إلى قريب متناول باليد (هذا الكتاب).

وقد حمل مطلع سورة البقرة الإشارة إلى الكتاب البعيد وهو الكون المنثور ﴿ذلك الكتاب﴾ والإشارة إلى القرآن بعد ذلك ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾.

وهكذا يأتي سياق الآيات: ﴿الم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون، والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾.

(٤) يشير القرآن دوما إلى ضرورة التعامل مع مختلف الظواهر بمنطق الكشف عن السببية، وتعقل هذه السببية موضوعيا وعلميا، لأنها تؤدي لاكتشاف

خصائص الأشياء وعلاقاتها وقواها المحركة وناظمها حتى يتفاعل الإنسان مع قوة التسخير، ولهذا ترد الآيات: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ (يس: ٤٠).

كذلك: ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنآ آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا﴾ (الإسراء: ١٢).

غير أن قوانين التسخير العلمية الطبيعية لا يمكن التحول بها إلى فلسفة وضعية مادية، لأنها تصطدم ـ حين تحولها إلى فلسفة شاملة ـ بحيثيات التركيب الكوني كما أوردناه في فقرة التوضيح رقم (٢).

فالفلسفة الجبرية المادية مرفوضة بمنطق الفلسفة الكونية القرآنية، ولكن دون أن يلغي القرآن ضرورات التعقل الموضوعي والعلمي لحركة الظواهر وخصائصها، إنه فقط يضع هذا التعقل (الموضوعي) في إطار (الكونية) وليس الجبرية المادية الوضعية.

هنا تفضي الفلسفة الكونية لمنطق (الغاية) خلافا للفلسفات الوضعية التي لا تكتشف الغاية في حركة التشيؤ، وإنما تكتفي بمراقبة تفاعلاتها واكتشاف قوانين صيرورتها، ثم تتراوح في فلسفتها الوضعية بين القول بالجبرية والحتمية أو القول بالنسبية والاحتمالية المفتوحة، ولكنها لا تنتهي إلى الغاية ومنطق التسخير الإلهي، ومن هنا اتخذت الفلسفات الوضعية المتعلقة بالإنسان منحى التعلق بالذات وفق معايير وجودية (عبثية)، واتخذت الفلسفات المتعلقة بالطبيعة منحى ماديا جبريا أو احتماليا كما ذكرنا.

في المقابل تطرح الفلسفة الكونية ـ بالمعايير التي ذكرناها ـ مفهوم الغاية: ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون، إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين﴾ (الدخان: ٣٨ ـ ٤٠).

فالبنائية الكونية كلها ﴿السماوات والأرض﴾ مركبة في تفاعلاتها الكونية وما تؤدي إليه من نتائج على غاية تتجه إليها، والإنسان مسؤول عن إدراك هذه الغاية ﴿إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين﴾.

فالخلق ليس (ملهاة عبثية) لينتهي إلى متاهة وجودية أو جبرية مادية: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين، لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين، بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون، وله من في السماوات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون﴾ (الأنبياء: ١٦، ١٩).

فغاية الخلق ـ بموجب هذه الآيات ـ إنفاذ (الحق) عبر منطق التدافع الجدلي بين قوى الحق وقوى الباطل وصولا إلى: ﴿يريدون ليطفؤوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون، هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (الصف: ٨ ـ ٩).

فهنا (جدلية تدافع) في إطار صيرورة كونية تتجه إلى غاية، خلافا للمنطق الوضعي الذي ينظر فقط إلى محركات الصيرورة دون غاياتها: ﴿الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وغرتهم الحياة الدنيا﴾ (الأعراف: ٥١)، فهؤلاء مصيرهم لدى (تحقق الغاية الكونية النهائية في الآخرة، وهي الحياة (العليا) وليست (الدنيا) أن يسدل عليهم ستار النسيان كما نسوا الارتباط بغائية الخلق في حياتهم الدنيا: ﴿ فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا يجحدون﴾ (تتمة الآية في الأعراف رقم ٥١).

قد ضمن الله الغاية في مقومات الخلق والتسخير ليكتشفها الإنسان، وجعل التدافع جدليا بين الحق والباطل، ليرتقي الإنسان عبر الصراع مع الباطل باتجاه الحق، فلم يستلب الله الإنسان قط بمنطق الجبرية وجعله سيد مصيره ضمن هذا التدافع الجدلي، أما أن تتحقق العبودية لله بأن يقهر الله الناس عليها فانه غني عن

ذلك: ﴿وله من في السماوات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون﴾ (الأنبياء: ١٩).

فعبادة الإنسان هي من مقتضيات المجرى الإنساني باتجاه الغاية عبر التدافع وليس من مقتضيات الحاجة الإلهية: ﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون إنه عليم بذات الصدور﴾ (الزمر: ٧).

المضمون الفلسفي للحق والغاية والهدى ودين الحق

حين نضع المعايير الفلسفية للهدى ودين الحق ضمن مجرى الغاية في مقابل المعايير الفلسفية النقيضة، لنحدد إيجابيات الغاية بتحديد سلبيات النقيض، نجد أن النقيض الوضعي يتجه بالإنسان ليمارس الاتحاد بالطبيعة عبر الغرائز والحواس ودوافع اللذة والمنفعة، والاستعلاء بالولد (العنصرية) والاستعلاء بالثروة (الطبقية)، ثم تسود منهجية الصراع عبر تعزيز الفردية وكافة مظاهر السلوك التاريخي والاجتماعي والسياسي والفكري والاقتصادي المنحرف.

ذلك اتحاد بالطبيعة يورث الإباحة والمتاهة الوجودية العبثية والشقاء الإنساني، وتمحور حول الذات بما يورث الصراع، وكما قالت الملائكة: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة: ٣٠).

ما علمه الله وعلمنا إياه أن مسيرة الإنسانية تتجه من الاتحاد بالطبيعة إلى التعالي على النوازع الحسية البدائية، فلا يفسد في الأرض بمنطق الإباحة ولا يسفك الدماء بمنطق التناقض والصراع، وهذا يتطلب (السمو النفسي) على الحواس الغريزية، ليمارس الإنسان اتحادا آخر غير الاتحاد بالطبيعة، وهو الاتحاد بالقيم المتسامية والنقيضة للقيم الوضعية، فلا يزني وهو يشتهي، ولا

يسرق وهو قادر ويريد، ولا يكذب وإن ضره الصدق، ولا ينافق وأن دفعته الحاجة، ولا يقتل وإن دفعه التنافس إلى قتل غريمه، إنها قيم من قيم الأسماء المتسامية التي تعلم آدم بعضا منها، وهي قيم التعالي على الطبيعة باتجاه المصدر الإلهي للخلق والغاية والحق والهدى، وهذا هو أصل الدين والعبودية الخالصة. فبقدر ما يتحقق من تجاوز للحالة الطبيعية الدنيا بقدر ما يتم التسامي نحو المطلق..

وهي ولأنها ممارسة صعبة، كان آدم وهو النبي الذي اصطفاه الله كأول نبي بين البشر وحمل أمانة الأسماء والمحرمات، أول من شعر بوطأة الممارسة وانزلق (طبيعيا) باتجاه الخطأ.

ولم يكن خطأ آدم انتصارا لمنطق الملائكة ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾، فتجربة البشر قائمة على جدلية التناقض ودفع الباطل بالحق. خلافا لتجربتهم ﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾.

فليست لديهم بواعث الجنس والشهوة والأثرة والتملك وحب البقاء، وهذا ما أغرى إبليس به آدم، أي أغراه من داخل تكوينه وبواعثه: ﴿فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾ (طه: ١٢٠). أما تكوين الملائكة فيختلف جذريا: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ (التحريم: ٦).

ليس المطلوب التعالي على الطبيعة بمنطق (الرهبنة) أو بالمغالاة في (التصوف)، ولكن المطلوب ترقية النفس لتهيمن على الحواس وتنظم طرق إشباعها النسبي، بحيث يكون الإنسان مهيأ للتفاعل مع البعد الكوني في تكوينه. فلا ينحصر بحواسه ضمن الموضعية الضيقة، وهذا ما يمتد بوعيه نحو البعد الغيبي الذي يحيط بهذه الكونية، ولهذا كانت العبادات التي ترتقي بالإنسان إلى البعد الغيبي المحيط انطلاقا من الارتباط اليومي بالكونية من ناحية والتحكم في

الحواس من ناحية ثانية.

فالصيام تحكم في الحواس، أما الصلاة فهي ارتباط بالكونية، فهي (الكتاب الموقوت) بمواقيت الحركة الكونية (فجرا وشفقا وغسقا)، ثم (ظهرا وعصرا) وهذا توقيت ينتج عن تفاعل الظواهر الكونية كلها بما فيها من شمس وقمر، ثم أنها تطلع نحو البعد الغيبي ومناجاة له حيث يتجه الإنسان كمصدر للوجود، وحتى الحج فإنه يعبر عن هذه الكونية في الطواف السباعي ـ قدوما وإفاضة بما يماثل سباعية السموات والأرض، كما تعبر مناسك عديدة فيه عن تجارب النبوات منذ آدم. (راجع محاضرة ـ الحج خلاصة الديانات ـ الندوة الدولية حول القدس والحرمين ـ الاتجاه الإسلامي في أمريكا الشمالية ـ مدينة سان لويز ـ ٢٠/ ٢٣ محرم ١٤٠٩هـ ـ ٢/٥/سبتمبر/أيلول ١٩٨٨).

إذن (كونية وبعد غيبي) يرقى بهما الإنسان عن (الموضعية الوضعية الحسية) ليستلهم ضوابط (الهدى ودين الحق) معززا بالصلاة وكتابها الكوني الموقوت والصيام والحج، وكذلك البراءة من الأثرة والبخل بالزكاة، ثم يحتوي كل ذلك بالمصدر (لا إله إلا الله محمد رسول الله).

أما أن تؤتي كل هذه الشعائر والعبادات بغفلة عن مراميها ومقاصدها، فيكون الإخلاد إلى الحواس والشهوات، والبخل والأثرة والأنانية، فإن الله يأتي بآية التحذير: ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين، فذلك الذي يدع اليتيم، ولا يحض على طعام المسكين، فويل للمصلين، الذين هم عن صلاتهم ساهون، الذين هم يراؤون، ويمنعون الماعون﴾ (الماعون)، فهؤلاء ليسوا بغافلين (في) صلاتهم، ولكنهم غافلون (عن) صلاتهم، عن مراميها ومقاصدها، فأحدثوا انفصاما بين ما يظهرونه من تمسك بالشعائر والعبادات وما يمارسونه من نقائض.

قد يعتقد البعض أن التسامي بالسلوك والعقل يمكن أن يتحقق للإنسان دون مزاولة العبادة، فلا يزني ولا يقتل ولا يسرق ولا يكذب، ويبتعد عن الأثرة

والأنانية، ويسعى في عمل الخير محققا غايات (الفضيلة الإنسانية). وهذا القول صحيح جدا، فالإنسان يمكن أن يرقى إلى أعلى قمم الفضيلة دون دين ودون شعائر ودون طقوس، ولكنه يحقق لنفسه في هذه الحالة (نصف المطلوب) أي السلوك بموجب (دين الحق) ولو لم يتدين. ولكنه سيفتقر إلى النصف الثاني وهو (الهدى).

فالعبادات إذ تحقق التعالي الإنساني نحو الفضيلة من ناحية، كما يحققه إنسان آخر دون عبادات، إلا أنها تحقق بذات الوقت جانبا آخر، وهو التواصل مع البعد الغيبي والانفتاح عليه للتلقي منه حيث يكون (التوجه إلى الله) بوصفه (هاديا ومعلما وكريما ورحيما) وبكل أسمائه الحسنى، لذلك جمع الله بين (الهدى) ودين (الحق) في سياق واحد: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾ (الفتح: ٢٨).

فالتدين الإنساني يقربك من الحق، ولكنه لا يفسح لك في مجال الهدى الكوني حيث تشحذ بصيرتك، ويستنير قلبك، وتصقل لا محدوديتك الإنسانية التي جبلك الله عليها، فالتدين الإنساني باتجاه الفضيلة يرتقي بنفسيتك، ولكنه لا يفتح أمامك آفاق الرؤية الكونية المشمولة بأبعادها الغيبية، فتدرك ما لا تبصره وكأنك تبصره.

هذا الإنسان المؤمن المتسامي هو مطلب الهدى ودين الحق، وبينه وبين المتسامين إلى الفضيلة بالتدين الإنساني قاسم مشترك، أي أولئك الذين يأمرون بالقسط بين الناس، ولكن المؤمن المتسامي يرقي على أولئك بالهدى من ربه: ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم﴾ (آلعمران: ٢١).

ثم أطر الله لهذا البديل الحضاري عن الوضعية والإخلاد في الأرض بجملة من النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بحيث تنتهي في مقاصدها إلى مـ

يحقق قدرات التسامي لدى الإنسان، فلا يقهر اقتصاديا، فكانت (الزكاة تفتيت الإرث وويل للمطففين، وكذلك ويل الذين هم عن صلاتهم ساهون، وغير ذلك كبير) بهدف تفتيت التركز الطبقي.

وكذلك لا يقهر الإنسان سياسيا ليس بالدعوة إلى الشورى فقط، ولكن بأن يكون ﴿وأولي الأمر منكم﴾ وليس علينا بالتسلط وليس فينا بالمكانة الاجتماعية: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩).

أما طاعة الرسول فقد اقترنت بطاعة الله وليس بمشروعية ﴿منكم﴾ من بعد الرسول، ولهذا تكتمل الآية: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾.

ولهذا جعلت مشورتنا غير ملزمة للرسول خلاف إلزامها لأولي الأمر منا: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا﴾ (الأحزاب: ٣٦).

ولهذا كانت الشورى غير ملزمة بالنسبة للرسول فقط: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾ (آل عمران: ١٥٩).

فالنظام الإسلامي الحضاري البديل بفلسفته الكونية يحول دون استلاب الإنسان سياسيا أو اقتصاديا أو فكريا حين يحاط في التطبيق بكل هذه الأبعاد، فيرتقي بالإنسان فوق التنازع الطبقي أو العرقي أو السياسي، فلا يقنن الصراع بمنطق الديمقراطية والحزبية مع الإبقاء على جذور الصراع الاقتصادية والاجتماعية، ولكنه يلغي الصراع بمبدأ (السلم) ويحقق التكافؤ بين الناس: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام، وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا

يحب الفساد، وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد. ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد، ياأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كآفة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ (البقرة: ٢٠٤ ـ ٢٠٨).

إن تجربة البديل الحضاري الكوني المرتبط بغائية الخلق، وبمنهجية الهدى ودين الحق، صعبة للغاية فيما إذا تطلبت التطبيق المثالي، وهذا ما عاناه آدم رغم إن الله قد منحه (قوة الروح) التي تعالى بها على معطيات الحواس والطبيعة، فكان لا يشعر حتى بالجوع والظمأ، أو البرد والحر: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما﴾ (طه: ١١٥).

ثم عهد الله بالأمر إلى بني إسرائيل، وعلى مستوى أدنى من قدرات آدم الروح، وسخر لهم الطبيعة بخارق المعجزات، من شق البحر وإلى انبجاس الماء من الصخر وإلى إنزال مائدة من السماء، وكذلك لم يجد لهم عزما، فماثل لهم بين خارق العطاء (المعجزات) وخارق العقاب (شرعة الإصر والأغلال).

ثم عهد الله بالأمر إلى المسلمين، فابتعث خاتم الرسل والنبيين، وبالحد (الأدنى)، فحجب خارق العطاء وتبعا لذلك خارق العقاب، فكانت (شرعة التخفيف والرحمة) و(حاكمية الكتاب) و(عالمية الخطاب).

فالتجربة بكافة أبعادها تتطلب الأخذ بالضوابط الكونية في التفكير والسلوك، ليتماثل الخلق مع غائية الحق، حتى يخرج الإنسان عن متاهات العبثية في وجوده، ويتهيأ لسرمديته ولا محدوديته الكونية، أما دون ذلك فلا تكون سوى الحروب والصراعات وكل ما يتناقض مع (السلم).

غير أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك ذلك إلا إذا عاش المآزق والأزمات عبر تشبثه بذاتيته وأنظمته الوضعية حتى فتهار وبه تنهار، فإذا كنا نعيش اليوم انهيارات الفلسفة الوضعية المادية الجبرية بسقوط الماركسية، فإننا سنعيش عن

قريب انهيارات الفردية الليبرالية البراجماتية، ثم يتجه الإنسان حتما ﴿ولو كره الكافرون ولو كره المشركون﴾.

ولكنه اتجاه نحو الهدى ودين الحق بلا ماضوية، وبلا لاهوتية تستلب الإنسان أو الطبيعة وبمنطق (تدافع) شرحنا أبعاده في الكثير من دراساتنا.

(راجع/التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر ـ ندوة تجديد الفكر الإسلامي ـ نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر ـ المركز الإسلامي ـ مالطا ـ ٢١ نوفمبر/تشرين ثاني ـ ١٩٨٨) وكذلك (الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الراهنة ـ الجزء الأول من كتاب ـ العالمية الإسلامية الثانية ـ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ـ دار المسيرة ـ بيروت ـ ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م). وكذلك: (الدين والرابطة الحضارية ـ ندوة الدين والتدافع الحضاري ـ المركز الإسلامي ـ مالطا ـ ٢٠/١٥ نوفمبر ـ تشرين ثاني ـ ١٩٨٨).

(٥) في كافة الأحكام الإلهية التي يوردها الله مقترنة بالمشيئة إنما يحيلها إلى منعكسات الواقع واختيارات الإنسان، خلافا لما يرد مقترنا بالإرادة الإلهية أو الأمر الإلهي، ثم تصاغ العلاقة بين المشيئة والإرادة والأمر صياغة توسطية جدلية، وذلك حتى لا يفسر القانون الطبيعي والفعل البشري بما يلغي الوجود الإلهي نفسه، فالله يعطي للإنسان قدرات الفعل والاختيار بمنطق الخلق، ويعطي للطبيعة قدرات القانون الكامن فيها، خصائصا وصيرورة، وذلك هو جانب (المشيئة) الإلهية فيما يختص بالله.

فالمشيئة الإلهية ترتبط بقوانين (التشيؤ) في الإنسان وفي الطبيعة، فحين يكفر الإنسان فتلك مشيئة الله تبعا لقوانين التشيؤ التي تعطي الإنسان متاحات الخيار، ولكن كفر الإنسان ليس من (إرادة) الله وليس من (أمره): ﴿اتبع ما أوحي إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين، ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل﴾ (الأنعام: ١٠٦، ١٠٧)، وكذلك: ﴿وإن كان

كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين﴾ (الأنعام: ٣٥).

تلك هي مشيئة الله التي ترتبط بضوابط الخلق وجدلية الإنسان وجدلية الطبيعة، أي المشيئة كما (أرادها) الله، فقد أرادها الله على هذا النحو، فلا يستلب الإنسان ولا يستلب الطبيعة، فإرادته حددت مشيئته: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ (البقرة: ج٣).

فالإرادة الإلهية ـ وهي أعلى من المشيئة ـ اقتضت أن تأتي المشيئة على هذا النحو فلا يحدث أي استلاب إلهي بالمنطق اللاهوتي الغيبي لا للإنسان ولا للطبيعة، ولهذا قلنا (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة).

كذلك فإن تحقق المشيئة ـ كما اقتضتها الإرادة الإلهية ـ لا تكون بمنطق الاستلاب الذي يفهمه البعض بجبرية ﴿كن فيكون﴾، وإنما تمر بتوسطات جدلية، تبدأ (بالأمر = الكلمة = القول) ثم يفرغ الأمر في إرادة، ثم تفرغ الإرادة في مشيئة: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (يس: ٨٣)، فبقوة ملكوته قضى الله أن تأتي المشيئة على هذا النحو وهو منزه أن يكون المصدر الفاعل لما اختاره البشر من معصية أو كفر، ولهذا يأتي التنزيه ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾ ـ (الآية التالية في ياسين ـ ٨٣).

غير أن المشيئة الإلهية حين تترك لتكون وقفا على جدلية الطبيعة وجدلية الإنسان حيث يرتد الإنسان إلى ذاته الموضعية ونوازعه ﴿شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾، ويتماهى مع قوانين الطبيعة باشتقاق فلسفة وضعية لها، فإن الغاية من

الخلق ارتباطا بالحق الذي خلق الله به السموات والأرض تؤول إلى الباطل.

هنا لا يتخذ الله ـ سبحانه ـ موقفا سلبيا، إذ تتحرك الإرادة ـ من فوق عالم المشيئة ـ لتأتي بالنبوات والرسالات لتعطي الحق كمالاته، وبذات المستوى تعطي الباطل أيضا كمالاته، وتضع الطرفين في حد الاستقطاب: **﴿كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا﴾** (الإسراء:١٨ ـ ٢٠).

وكذلك: **﴿قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا﴾** (مريم:٧٥).
وكذلك: **﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾** (الأنعام: ١٢٥)، وكذلك **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾** (الإسراء: ١٦).

فهنا فسوق وفق متاحات عالم المشيئة ولا رجعة عنه، فيعطيه الله نهاياته وكمالاته، بمنطق الآية ﴿كلا نمد هؤلاء وهؤلاء﴾ فتسود (الطبقة المترفة) التي تنخر بسوسها بنية المجتمع كله، فليست إرادة الله هي التي اقتضت فساد القرية كذريعة لإهلاكها، ولكنها قرية اختارت هذا الطريق وفق متاحات حريتها واختيارها.

الفصل الخامس

العالمية والتعددية والآخر وشرعة السيف

في إطار الثقافة العالمية المعاصرة التي تنزع «معرفيا» ـ وإن لم يكن تطبيقيا ـ نحو متاحات التعددية الدينية والسياسية والفكرية بمنطق «الديموقراطية» و«الليبرالية» و«العلمنة» وبمفهوم «الدولة الوطنية» وامتدادا إلى «قيم العولمة» بشقيها التأسيسي الأوروبي منذ القرن الخامس عشر، والأمريكي الراهن.

في هذا الإطار تجد المفاهيم «اللاهوتية» و«الثيوقراطية» التي ترتبط بمفاهيم «الدولة الدينية» و«الآحادية الأيديولوجية» نفسها في مأزق حضاري ومفاهيمي.

وبنتيجة هذا المأزق يلجأ «الدعاة» لتحسين تمثلاتهم لصد الهجوم على قيمهم بمنطق «المقاربات» مع الثقافة العالمية المعاصرة، فيقاربون بين «الشورى الإسلامية» و«الديموقراطية الغربية» وبين «حقوق الإنسان» في الإطارين مع محاولة توليد مفهوم «التعددية» من داخل النص الديني، بما يفضي «للتعايش» و«الحوار ـ المجادلة الحسنة» والتفاعل الإيجابي مع الآخر.

وضمن هذا الاتجاه تستخدم نصوص مثل :

﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ (البقرة /٢٥٦).

وكذلك: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ (النحل/١٢٥).

وآيات أخرى ذات نفس الدلالات الدالة على «التعايش» مثل:

﴿يأأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات / ١٣).

وكذلك: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ (الممتحنة / ٨).

بل ويمضي التعايش إلى مستوى يبيح اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى[١] استدلالا بنص الآية :

﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (الأنبياء / ٧).

ومن «السنة النبوية المطهرة» يستخدم النص الوارد في حجة الوداع[٢]:

«أيها الناس ! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم ؛ وآدم من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى . ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد. قالوا: نعم . قال: فليبلغ الشاهد الغائب.»

كما يتم الاستدلال على «التعايش الدستوري» الإسلامي ضمن «كيان سياسي واحد» بالعهد الذي كتبه الرسول صلى الله عليه وآله بين اليهود والمهاجرين والأنصار في المدينة المنورة والمسمى «الصحيفة»[٣] بتاريخ السنة الهجرية «الأولى» الموافق ٦٢٣/٦٢٢ م.

«وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.»

«وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داما محاربين.»

«وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.»

«وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من

حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.»

«وأنه لا يأثم امرء بحليفه، وأن النصر للمظلوم.»

«وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.»

«وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.»

«وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.»

«وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.»

«وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وآله، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.»

ثم تأتي الشواهد في التجربة التاريخية على مدى تسامح وإيجابية تعايش الأنظمة الإسلامية في مختلف عهودها مع «أهل الذمة» من المسيحيين واليهود فقد روى عن الرسول قوله:

«ألا من ظلم معاهدا، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفسه، فأنا حجيجه يوم القيامة.»(٤)

«وكانت هذه المعاملة الإسلامية لغير المسلمين، والرعاية لشؤونهم سببا في التعايش الدائم مع المسلمين، وفي بقاء ذريتهم في البلاد الإسلامية حتى اليوم، ونرى المجتمع في جميع البلاد الإسلامية ـ باستثناء الحجاز ـ يتكون من المسلمين وغير المسلمين، ومن دخل من الذميين في الإسلام، فإنه دخله عن طوع ورضا وقناعة واختيار، لأن الإسلام لا يكره الناس على الدخول في الدين، ولا يمنع المسلمين من العيش مع غير المسلمين، والاختلاط مع من يخالفونهم في الدين والعقيدة.»(٥)

المسكوت عنه دينيا وتاريخيا:

في مقابل هذه الاستدلالات بالنصوص القرآنية والشواهد التاريخية التي

«تتماهى» مع التفاعل الإيجابي والتعايش مع الآخر، يتم السكوت عن آيات تحض على المواجهة وإعمال السيف، مثال: ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (البقرة / ٢١٦).

وكذلك: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾ (التوبة / ٥).

وكذلك: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير﴾ (الأنفال / ٣٩).

وكذلك: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين﴾ (التوبة / ٣٦).

وكذلك: ﴿انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (التوبة / ٤١).

وكذلك: ﴿ياأيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل * إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير﴾ (التوبة / ٣٨ ـ ٣٩).

وكذلك: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما﴾ (النساء / ٩٥).

وكذلك: ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون* هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة / ٣٢ ـ ٣٣).

وكذلك: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾ (الفتح / ٢٨).

وكذلك: ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدي القوم الظالمين* يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون* هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون* ياأيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم* تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (الصف / ٧ ـ ١١).

وفي السنة النبوية المطهرة يجري السكوت في المحاورة عن أحاديث منها:

«الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار.»[٦]

أما «إذلال» المهزومين فقد حدث حين وقعت اتفاقية السلام المسماة (اتفاقية البقط) (٣٢ هـ ـ ٦٥٢/٦٥٣ م) بين الفاتحين المسلمين «لدنقلا» عاصمة إحدى الممالك النوبية المسيحية في السودان على عهد ولاية عبد الله بن أبي السرح على مصر (توفي ٣٧ هـ / ٦٥٧ م)، حيث تضمنت نصوصها[٧]:

«وأن يدفعوا في كل سنة ثلاث مائة وستين رأسا من أوسط رقيقهم غير المعيب يكون فيه ذكران وإناث ليس فيها شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم.»

كان ذلك في عهد خليفة «راشد» هو «عثمان بن عفان ـ ٣٥/٢٣ هـ ـ ٦٥٦/٦٤٤ م». وكما كان إذلال «النوبة» جاء إذلال «أهل الذمة» في عهد خليفة أموي

وصف بالعدل والتقوى هو «عمر بن عبد العزيز» والذي تولى الخلافة لمدة عامين ونصف فقط (٩٩/١٠١ هـ ـ ٧١٧/٧٢٠ م) بل إنه حين وفاته لم يتجاوز الأربعين من عمره (٦١/١٠١ هـ ـ ٦٨١/٧٢٠ م) . إذ فرض على أهل الذمة التزي بزي معين ووضعت قواعد لممارستهم الشعائر الدينية[٨].

وبالطبع هنا «مبررات» دائما للإذلالين، على عهد أبي السرح وعلى عهد عمر بن عبد العزيز، غير أني أرى الأمر خارج هذه المبررات التي وضعها «فقهاء متأخرون»، فعبد الله بن أبي السرح كان في الأصل «مرتدا» عن الإسلام وقد أهدر الرسول دمه يوم فتح مكة غير أن عثمان بن عفان وكان أخاه في الرضاعة طلب من الرسول صلى الله عليه وآله العفو عنه.[٩]

أما فترة عمر بن عبد العزيز فلم تمتد لأكثر من عامين ونصف، وكان الحكم فعليا في يد الأمويين، وهم الذين أشاروا عليه بكتابة أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله مع نهي الرسول عن ذلك[١٠] وبهدف «انتحال» بعضها لإسناد سلطة قريش وشرعية الخلافة فيها، مع ذلك أزعجتهم «إصلاحاته» وبالذات ما يتعلق بالجزية والجوانب المالية فعمدوا إلى «تسميمه».[١١]

وفي هذا الإطار صنف الداعون للحوار والتعارف والتعايش العالم ما بين دار «للدعوة» ودار «للاستجابة» في حين صنف الآخرون نفس العالم إلى دار «سلام» ودار «حرب» أو «دار كفر».[١٢]

تأويلات المتعارضات:

ثم كان على كل فريق أن يتأول هذا التعارض بما يخدم رؤاه وأهدافه، فاستعان الفريق الداعي للحوار والجدال الحسن «بمواضع النزول» وخصوصيتها مع التأكيد «عقلانيا» على النهج التسامحي والإصلاحي العام وبما يفضي «لتأليف» القلوب واستقطاب «المؤلفة قلوبهم» الذين جعل الله ـ سبحانه ـ لهم سهما في الزكاة نفسها: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم

وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ (التوبة / ٦٠). وهؤلاء المؤلفة قلوبهم فيهم المشرك والكتابي ولا يعلم أمرهم إلا بالنظر في أحوالهم.

فيما مضى الفريق الآخر «مصرا» على رأيه التزاما منه لا بالرأي ولكن «بالنقل والاتباع والتقليد» وبمصادره الفكرية نفسها بوصفها غير عقلانية وغير حوارية. ومن ذات النهج ينبع التطرف وتنبع المغالاة.

ليست قضيتنا الآن «محاكمة الأصولية المتطرفة» فقد أتينا على ذلك كثيرا ولا زلنا. كما أنه ليس من مهمتنا «تقريظ» واستحسان مواقف الفريق الأول الذي ميزناه بالعقلانية والحوارية. فجداله يستند إلى «نزعة تبريرية» تنتهي به إلى نوع من «التلفيقية»، فآيات السيف موجودة في النص القرآني كما هي آيات الحوار والتعارف والتسامح. فالمطلوب ليس التبرير بخصوصية التنزيل وإلا لتطلب الأمر «إلغاء» هذه الآيات بعد «إعادة الترتيب الوقفي الإلهي» لآيات الكتاب ضمن وحدته البنائية والعضوية الراهنة. أو لتطلب الأمر أن تأتي خارج سياق القرآن نفسه بطرق أخرى ومنها «الأحاديث النبوية» التي كان يمكن أن يشار فيها إلى «ظرفية الضرورة» لآيات السيف.

إن بقاء آيات السيف ضمن الكتاب يتوجب فهمها لا «بالتبرير الذرائعي» ولو كان الغرض حواريا وتعارفيا وتسامحيا ولكن بالنفاذ إلى «منهجية الكتاب المعرفية» التي تحدد حالات الاستخدام وضوابطه لتوضيح أين تكون شرعة السيف وأين يكون الحوار. والتحديد هنا ليس عقلانيا مجردا وإنما هو تحديد يدل عليه المطلق القرآني نفسه فنخرج بهذه «المرجعية الصارمة» من أرجاء التأويل والذرائعية.

فالنص القرآني بما يتضمن من آيات السيف وآيات الحوار والتي تبدو متعارضة هو «نص مطلق» و«غير متناسخ» وله «وحدته العضوية» من الفاتحة وإلى المعوذتين، «ومنهجيته».

آيات السيف بين الإطلاق والتحديد:

لأريح القارئ والمستمع ـ منذ البداية ـ أطلعه على «النتيجة» ثم أطرح له «المداخل المنهجية» و«المقدمات».

فآيات السيف لا تختص بمواقع النزول والمناسبات ومواضع الأحداث. وإنما تختص بعدة معطيات ومحددات متدامجة تتكون من:

أولا: لتحقيق مشروعية الأمة «المسؤولة عن الذكر» حيث لا يجتمع في جزيرة العرب دينان.

ثانيا: لتحقيق النصرة الإلهية الغيبية للنبي والرسول الخاتم بتدخل إلهي.

ثالثا: لتأسيس «الأمة الوسط» ما بين الأرض «الحرام» والأرض «المقدسة» وما جاورهما حيث لا تجتمع مركزيتان.

«فمطلق» القرآن ومنهجيته يدلان على «محددات» التطبيق لآيات السيف ضمن تلك المرحلة بوصفها «مرحلة تأسيس» للمعطيات الثلاث الآنفة وليس ضمن ظرفية زمانية ومكانية ذات مفهوم تاريخي يرتبط بمواضع النزول ولكن «ضمن خاصية رسالية ورسولية».

ثم يكون ما بعد ذلك توسعا بشريا لا علاقة له بشرعة السيف وموجباتها وبالجهاد. فغزو مصر عام ١٨ هـ الموافق (٦٣٩ ـ ٦٤٠م) قد تم بنوع من تحايل عمرو بن العاص مع تردد الخليفة عمر بن الخطاب، حيث تباطأ بن العاص عن مقابلة موفد عمر لمنعه من التقدم. أما انسياح المسلمين قبل ذلك في بلاد الفرس عام ١٦ هـ الموافق ٦٣٧ ـ ٦٣٨ م فقد تم بناء على ضغط القبائل العربية وإلحاح «الأحنف بن قيس». ونفس الأمر ينطبق على غزوات معاوية البيزنطية وتحايله على الخليفة عثمان ومن قبله الخليفة عمر الذي منعه ولكنه دفع في عام ٢٠ هـ الموافق ٦٤٠/٦٤١ م بعبد الله بن قيس لغزو الروم بحرا ثم توغل في العام ٢٣ هـ وإلى غزو قبرص في عام ٢٨ هـ ثم ٣٣ هـ وإلى التوغل في جزيرة (رودوس)

وجزيرة (كريت) في عام ٣٤ هـ وإلى معركة الصواري في نفس العام ٣٤ هـ الموافق ٦٥٥/٦٥٤ م، ثم باقي الفتوحات في شمال إفريقيا والأندلس وآسيا. ذلك كله من قبيل التوسع الإمبراطوري العربي ولا علاقة له بشرعة السيف والجهاد في سبيل الله.

ثم «أطلق» القرآن المطلق «شرعة السيف» في مراحل تاريخية «متقدمة» لا علاقة لها لا بالحقبة النبوية الشريفة التي استمرت ثلاثة وعشرين عاما وتأسيس الأمة الوسط ولا علاقة لها بالتوسع العربي الإمبراطوري.

وإنما أطلقها ـ شرعة السيف ـ في إطار «حصري مقيد» كما كانت حصرية ومقيدة في الحقبة النبوية وذلك بمنطق آخر هو منطق «التدافع» مع الإسرائيليين حين يبدأون بعلوهم وإفسادهم «الثاني» في الأرض للإخلال بمبدأ وحدة كيان الأمة الوسط حيث لا تجتمع مركزيتان. وهذه هي المرحلة الراهنة التي نعيشها بعد مضي أربعة عشر قرنا من التأسيس النبوي لشرعة السيف. ونجد دلالاتها في مقدمتي سورتي «الإسراء» و«الحشر».

ومن بعد هذه النتيجة نعود للمداخل المنهجية والمقدمات.

خصائص الحقبة النبوية الشريفة والنصرة الإلهية:

منذ البداية برسالة «نوح» في بابل الأولى ـ قبل بابل المعروفة تاريخيا، وانتهاء بختم النبوة والرسالة في البيت الحرام «مكة» لم يستجب البشر «عفويا» أو بعقلانية الفطرة لرسالات الله ـ سبحانه وتعالى ـ فأقلع «نوح» بفلكه المشحون والمؤمنون به، في حين غرق قومه (راجع: هود ـ ج١٢ ـ الآيات من ٢٥ وإلى ٤٨)، وكذلك حق العذاب على خلائفهم من قوم «عاد» حين عصوا نبيهم «هود» (راجع: هود ـ ج١٢ ـ الآيات من ٥٠ وإلى ٦٠)، وكذلك على قوم «ثمود» حين عصوا نبيهم «صالح» (راجع: هود ـ ج١٢ ـ الآيات من ٦١ وإلى ٦٨)، وقوم «لوط» (راجع: هود ـ ج١٢ ـ الآيات من ٧٤ وإلى ٨٣)، وقوم مدين (راجع: هود ـ ج١٢ ـ الآيات من

٨٤ وإلى ٩٥)، وقوم فرعون (راجع: القصص ـ ج ٢٠ ـ الآيات من ٣٦ وإلى ٤٢) وحق العذاب على أقوام آخرين إلا قوم «يونس» لأنه هجرهم وكان عقابه أن «إلتقمه» الحوت ثم بعث لآخرين يزيدون عددا.

رسالتان استثنائيتان والتدخل الإلهي:

رسالتان فقط قدر لهما أن يستجاب لهما، وهما اليهودية والإسلامية، ولم تكن الاستجابة عفوية وإنما «بتدخل إلهي» وفي مقابل رفض معلن من القوم. الإسرائيليون ثم الأميون العرب.

رفض الإسرائيليون رسالة موسى اليهودية وقالوا له: ﴿**قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون**﴾ (الأعراف / ١٢٩). بل وجعلوا المواجهة بين موسى وسحرة فرعون مواجهة «ساحر» هو موسى لسحرة آخرين هم سحرة فرعون: ﴿**فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتي مثل ما أوتي موسى أولم يكفروا بما أوتي موسى من قبل قالوا سحران تظاهرا وقالوا إنا بكل كافرون**﴾ (القصص / ٤٨).

ولم تكن كل آيات العذاب الخارقة التي حلت بفرعون وملئه من الدم والقمل والضفادع وغيرها ليطلق سراح بني إسرائيل من ناحية، وكل آيات العطاء الخارق لبني إسرائيل من شق البحر وانبجاس الماء من الصخر وإنزال مائدة من السماء وغيرها بكافية لاقناع فرعون أو لتثبيت إيمان الإسرائيليين الذين عبدوا «العجل» مع ذلك.

«تدخل الله» في الحالة الإسرائيلية «وأرغمهم» بعد تمرد دام أربعين سنة على اقتحام الأرض المقدسة، شتتهم أثناءها في الصحراء. ﴿**ياقوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين * قالوا ياموسى إن فيها قوما جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها**

فإنا داخلون﴾ (المائدة / ٢١ ـ ٢٢). وكذلك: ﴿قالوا ياموسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون﴾ (المائدة / ٢٤) . وكذلك: ﴿قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين﴾ (المائدة / ٢٦).

ورفض الأميون العرب الاستجابة لمحمد صلى الله عليه وآله رغما عن «غيرتهم» الذاتية «وتغايرهم» مع حملة الكتب السماوية من غيرهم وهو اليهود والنصارى:

﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون * أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين * أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون﴾ (الأنعام / ١٥٥ ـ ١٥٧).

وبعد أن تنزل عليهم الكتاب كما تمنوا تحدوا الرسول بأن يأتي بمعجزات مماثلة وخوارق لما كان يأتي به موسى من ينابيع تنبجس من الصخر، أو أن ينزل عليهم عذابا من السماء:

﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا * أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا * أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا * أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا﴾ (الإسراء / ٩٠ ـ ٩٣). ثم استنفروا عصبياتهم القبلية وامتنعوا بها أن ينزل الذكر على محمد صلى الله عليه وآله دون آخرين من زعماء عشائرهم:

ويدرك الله مدى تمنعهم:

﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا

إلا سحر مبين* وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون﴾ (الأنعام / ٧ ـ ٨).

في مقابل ذلك كان «التدخل الإلهي» أيضا، فقضى الله «غيبا» و«بأمر» منه إخضاع هذه القلوب الفردية العشائرية المتنافرة التي تستعصي على الانقياد بطبيعة تكوينها البدوي الصحراوي وأنفتها الذاتية التي تقودها إلى حروب قبلية تستمر أربعين عاما كحرب «داحس والغبراء» أو «البسوس».

قضى الله عبر تدخله «بتأليف» هذه القبائل وإخضاعها، فألف بينها، والله ـ إذ لا يبالغ في استخدام المفردة القرآنية والتي هي بمثابة «مصطلح» ضمن «لغة مثالية» تمضي إلى منتهى الدقة والانضباط في الاستخدام، فقد أوضح أن كنوز الأرض جميعا لا تؤدي لتأليف قلوب أولئك «الأعراب»:

﴿وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين * وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم﴾ (الأنفال / ٦٢ ـ ٦٣).

وأكد الله على طبائعهم «السالبة» في الأغلب منهم ما عدا بعضهم:

﴿الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم* ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء والله سميع عليم* ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول ألا إنها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم﴾ (التوبة / ٩٧ ـ ٩٩).

وكذلك: ﴿وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم* وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم﴾ (التوبة / ١٠١ ـ ١٠٢).

ومع «تدخل الله غيبيا» لتأليف القلوب «متجاوزا» كافة قوانين السلوك الاجتماعي القبلي تدخل «غيبا» أيضا في المواجهات القتالية مع مشركي مكة فكان «التنزل الغيبي» للملائكة في بدر «ليشلوا» أدمغة المشركين «ويشلوا» أطرافهم حتى يسهل على القلة المؤمنة الإسلامية الصابرة الإجهاز عليهم: ﴿ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون* إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين* بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين* وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم* ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين* ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون﴾ (آل عمران / ١٢٣ ـ ١٢٨).

قد جعل الله تدخل الملائكة «غيبيا» حيث لم يرهم أحد، وجعل ضربهم «فوق الأعناق» العظمية الصلبة وليس في «الرقاب» اللحمية اللينة، وكذلك في «أطراف الأصابع» وليس قطع الأيدي والسواعد، فهو ضرب يختلف عن الضرب البشري في الرقاب وما يليها: ﴿إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان﴾ (الأنفال/ ١٢). أما الأمر للبشر، بحكم خصائص البشر وطبيعتهم فهو بضرب الرقاب: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم﴾ (محمد / ٤).

النصرة الإلهية لمحمد(ص):

قد عقد الله «النصرة الإلهية الغيبية» لخاتم الرسل والنبيين فألف بين قلوب الأميين العرب، وهزم بتدخل «غير مرئي» بالعين و«غير محسوس» قوى

المشركين، تم كل ذلك بجنود لا نراها: ﴿إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم﴾ (التوبة / ٤٠).

وكذلك: ﴿إنا فتحنا لك فتحا مبينا* ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما* وينصرك الله نصرا عزيزا﴾ (الفتح / ١ ـ ٣). وقد فعل ذلك الجند الإلهي غير المرئي فعله حتى مع ريح الخندق في يوم المواجهة مع الأحزاب:

﴿ياأيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا* إذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنون* هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا﴾ (الأحزاب / ٩ ـ ١١). والإشارة في «من فوقكم» إلى جبهة المشركين من الخارج، وفي «من أسفل منكم» إلى جبهة اليهود من الداخل.

وكذلك في يوم «حنين» أو «أحد» أنزل جنودا لم يروها: ﴿لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين* ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين﴾ (التوبة / ٢٥ ـ ٢٦). ففي مواقع المسلمين الكبرى بداية من «يوم بدر»: (١٧ رمضان ٢ هـ الموافق ٦٢٣/٦٢٤ م) وإلى «يوم أحد» (عام ٣ هـ الموافق ٦٢٤ـ ٦٢٥ م) وإلى «يوم الخندق» (عام ٥ هـ الموافق ٦٢٦/٦٢٧م) .

نصر الله ـ سبحانه ـ نبيه بجنود لم يرها أحد، وتلك من «خصائص نبوته ورسالته الخاتمة».

الفارق بين التدخلين الإلهيين (الموسوي/ الحسي والمحمدي/ الغيبي)

ثمة فارق «جذري» يعود إلى «ضوابط منهجية» في حالتي التدخل الإلهي على المستوى الإسرائيلي/اليهودي منذ أربعة عشر قرنا قمريا قبل الميلاد، وعلى المستوى الأمي العربي/الإسلامي منذ أربعة عشر قرنا قمريا من اليوم . فالتدخل الأول كان «حسيا مرئيا» بالعين المجردة، مجسدا في انغلاق البحر وانبجاس الماء من الصخر وتنزل المائدة من السماء وغير ذلك بل أن بداية الخطاب الإلهي لموسى كان كلاما إلهيا «مقدسا» في خصائصه وقع في مسمع «موسى» و«أذنه المستمعة» بلا لسان عضوي إلهي، تماما كصفات الله «المقدسة» التي تأتي بعد صفاته «المنزهة»، فالله ـ سبحانه ـ منزها: «ليس كمثله شيء» وبعدها «وهو السميع البصير»

﴿فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى / ١١).

ففي مقام «التنزيه المطلق» لا نقول «ليس مثله شيئا» حتى تكون هناك شبهة «الشيئية» بمعنى أن الله سبحانه «شيء» ولكن لا تماثل لشيئيته، ولكن تنص الآية «كمثله شيئا» لنفي الشيئية في أساس التكوين.

ثم يكون كلام الله وتكليمه لموسى كلاما صادرا عن «مقام مقدس» يماثل سمع الله وبصره ويده وجلوسه على العرش والصفات الأخرى.

فالتدخل الإلهي في الحالة الإسرائيلية بدأ بكلام قدسي وظواهر حسية وشجرة ملتهبة وخوارق عطاء حسي مرئي تجاوز قوانين الطبيعة.

أما التدخل في الحالة الإسلامية فقد جاء «غيبيا» وبجنود لم يرها أحد عبر نصرة إلهية عقدت للرسولصلى الله عليه وآله نفسه وارتبطت به.[١٢]

النصرة الإلهية وتكوين الأمة الوسط:

كانت مهمة الرسول والنبي الخاتم صلى الله عليه وآله أن يؤسس «قاعدة

الدعوة المكانية والبشرية»، فيما يعادل المصطلح اللاتيني (الجغرافية والديموغرافية). وقد حدد الله هذه القاعدة بنصوص قرآنية واضحة، منها:

﴿يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم۝ هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ (الجمعة / ١ ـ ٢).

وكذلك: ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون﴾ (الأنعام / ٩٢).

وكذلك: ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾ (الزخرف / ٤٤).

وانتهاء بتأسيس «الإطار الكلي» البشري والمكاني المحدد بالأمة الوسط. ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم۝ قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون﴾ (البقرة / ١٤٣ ـ ١٤٤).

ونأتي الآن إلى «تحليل» هذه الآيات «بتفكيك» مضمونها منهجيا ومعرفيا ثم «تركيبها».

ففي آيات (الجمعة) يبعث الله ـ سبحانه ـ النبي والرسول الخاتم صلى الله عليه وآله في «الأميين» وهم في دراساتنا «غير الكتابيين» وليس «غير الكاتبين» علما بأن النبي لا يخط بيمينه وليس تابعا لكتاب سماوي من قبل، فجمع بين الحالين «غير كتابي بوصفه أميا» و«غير كاتب» بوصفه لا يخط بيمينه، ولو كانت

«الأمية» تعني الذي لا يخط بيمينه كما هو دارج في الكلام العربي السائد لاكتفى الله في النص القرآني بمفردة «أمي» فقط: ﴿**وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون**﴾ (العنكبوت / ٤٨).

وبما أن الأميين هم على «الإطلاق» غير الكتابيين[١٤] وينتشرون في كل العالم، تم «التحديد» وحصرهم في سورة (الانعام) بمكة ومن حولها (أم القرى) ثم حمل الله هؤلاء بالذات المسؤولية عن الذكر في سورة (الزخرف) ودفع بهم لتأسيس «الأمة الوسط» في سورة «البقرة» بنصرته للنبي في كافة هذه المراحل.

إطار الأمة الوسط والارتباط بين مكة والقدس:

تمتد الرقعة الجغرافية والبشرية للأمة الوسط ما بين الأرضين «الحرام» حيث «منطلق» الدعوة، والأرض المقدسة حيث «امتدادها» وحيث يخرج الأميون بعد أن تحولوا إلى كتابيين باتجاه الأرض المقدسة وما حولها لتكوين «الأمة الوسط».

هنا نجد ارتباطا عضويا بين مكانين، الأرض «الحرام» وما حولها والأرض «المقدسة» وما حولها، فقد توجهت النبوة والرسالة الخاتمة في مبتدأ دعوتها للأميين العرب والكتابيين على حد سواء، فكانت «القبلة» باتجاه الأرض المقدسة، واستمرت على هذا النحو إلى تاريخ ١٥ شعبان من السنة الثالثة للهجرة وما يوافق ٢٣ يونيو(حزيران) ٦٢٤ م. فالأرض المقدسة وأهل الكتاب فيها «هدف مستقطب» جغرافيا وبشريا منذ بداية الدعوة، واستقطاب الهدف جزء أصيل من الرسالة نفسها على طريق تحقيقها لعالميتها، ويظهر ذلك في خطاب الله ـ سبحانه ـ للإسرائيليين بعد أن عبدوا العجل ثم انتدبوا سبعين نقيبا للاعتذار، فرجف بهم الجبل، وأشار الله عليهم بأن الرحمة التي يطلبونها مقيدة ومرهونة باتباعهم للنبي الأمي، فهو وحدة الذي يضع عنهم «شرعة الأصر والأغلال» التي تنسق تماما مع مقابل العطاء الحسي الخارق والمرئي الذي منحهم إياه، وأن النبي الأمي هو نبي «الخطاب العالمي» و«شرعة التخفيف والرحمة». ﴿**واختار موسى**

قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين* واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون* الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون* قل ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ (الأعراف / ١٥٥ ـ ١٥٨).

فالأرض المقدسة وما حولها هي من صميم المشروع التأسيسي للأمة الوسط وقد جرد الرسول باتجاهها ثلاث حملات:

الأولى في العام الهجري «الثامن» الموافق ٦٣٠/٦٢٩ م (وعلى رأسها «زيد بن حارثة») وبجيش من ثلاثة آلاف مجاهد، وقد تحالف مسيحيو الغساسنة مع الروم في «مؤتة» واستشهد «زيد بن حارثة» و«عبد الله بن رواحة» و«جعفر بن أبي طالب» رضوان الله عليهم أجمعين.

والثانية حين تولى الرسول بنفسه قيادة حملة اتجهت إلى «تبوك» في العام الهجري التاسع الموافق ٦٣١/٦٣٠ م.

والثالثة في العام الهجري «الحادي عشر» الموافق ٦٣٣/٦٣٢ م وعلى رأسها «أسامة بن زيد» وأمرها بالتوجه إلى «البلقاء» و«أذرعات» و«مؤتة». وقد أنفذ الخليفة الأول أبو بكر تلك الحملة مباشرة بعد التحاق الرسول بالملأ الأعلى يوم

الاثنين ١٢ ربيع الأول الموافق ٨ حزيران(يونيو) ٦٣٣ و١٢ ربيع الأول هو ذات تاريخ مولده المبارك، وذات يوم دخوله حين هجرته إلى المدينة المنورة في العام الهجري الأول الموافق ٢٥ أيلول(سبتمبر) سنة ٦٢٢ م.

فبالامتداد من الأرض الحرام إلى الأرض المقدسة يتحقق «الخروج ـ البقرة » وتتحقق «عالمية الخطاب» ـ الأعراف

وهو خروج «بشرعة السيف» التي قررها الرسول نفسه وأنفذ ثلاث حملات في حياته الشريفة ولتحقيق مفهوم «الأمة الوسط» ومركزية «القبلة» المحولة إلى البيت الحرام.

البعد الغيبي في الامتداد نحو الأرض المقدسة

قد خص الله ـ سبحانه ـ الأرض المقدسة وما حولها بابتعاث معظم النبوات وباركها بهم. ثم «دمجها» في الأرض الحرام بوصفها «امتدادا»، ورسخ هذا الدمج بالإسراء : ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد **الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير**﴾ (الإسراء / ١).

وللتأكيد على هذا الاستقطاب حقق الله لنبيه في الإسراء امضاء العهد مع كافة الرسل والنبيين «بمدخل غيبي»أعلمنا به عبر القرآن: ﴿**وإذ أخذ الله ميثاق** النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق **لما معكم لتؤمنن** به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا **معكم من الشاهدين**﴾ (آل عمران / ٨١).

فكما كان الإسراء غيبيا، كذلك كان اللقاء النبوي واحقاق الشهادة من كافة الأنبياء حضورا في الأرض المقدسة . فدانوا جميعا لخاتم الرسل والنبيين وألحقت الأرض المقدسة بالأرض الحرام بعد صبر على أهل الكتاب والتوجه إلى قبلتهم دام أثني عشر عاما من البعثة النبوية، وهم يدركون «يقينا» أنه النبي الأمي «المبشر به» في التوراة كما هي نصوص سورة الأعراف والمبشر به في

«الإنجيل» أيضا: ﴿وإذ قال عيسى ابن مريم يابني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين* ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ (الصف / ٦ ـ ٧).

حيث استخدم السيد المسيح قوة «الاسم المحمول» وخصائصه وهو «أحمد ولم يستخدم الاسم «الحامل» وهو «محمد» وبما يتوافق مع طبيعته واسمه «المحمول» «المسيح» .

ثم ربط الله بين بشارة السيد المسيح بأحمد، وعالمية الدعوة، تماما كما ربط بين البشارة به في التوراة وعالمية الدعوة للناس كافة ووضع شرعة الأصر والأغلال . فبعد الآيتين ٦ و٧ في الصف تأتي الآيتان ٨ و٩ مباشرة: ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون* هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (الصف / ٨ ـ ٩).

فالامتداد الإسلامي نحو الأرض المقدسة هو مبتدأ الإظهار الكلي العالمي للهدى ودين الحق على الدين كله، ولو كره الكافرون ولو كره المشركون. ولهذا كان المبتدأ بشرعة السيف، وحملتي «زيد بن حارثة» و«أسامة بن زيد» وما بينهما حملة الرسول نفسه.

الأمة الوسط غير «الوسطية» التلفيقية:

قد اتخذ البعض من مفهوم «الأمة الوسط» دعوة «للوسطية» الفكرية والسياسية، وليس القرآن بوسطي بأي وجه من هذه الوجوه، إذ أن القرآن «منهجي» له ضوابطه المعرفية وحلاله وحرامه البينين وأوامره ونواهيه وخطابه. فالمنهجية والوسطية الفكرية والعقائدية والسياسية نقيضان للقرآن، منهجيا ومعرفيا.

كما أن دلالات النص القرآني في آيات سورة البقرة تربط ما بين التحول إلى «القبلة ـ المركز» باتجاه «البيت الحرام» والأمة «الوسط» ولم تربط بين الامة الوسط والوسطية الفكرية.

ثم جعلت الأمة الوسط في مقام «الشهادة» على الناس من حولهم، والشهادة «حضور انساني ومكاني» ولا علاقة للشهادة على الناس بالوسطية الفكرية وإنما علاقة الشهادة هي «بالخروج» الجغرافي والبشري إلى الناس، وقد ربط هذا «الخروج» نصا بمقاتلة اليهود من أهل الكتاب: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون* لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون* ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ (آل عمران / ١١٠ ـ ١١٢).

ولم يكن لهذه الوسطية الفكرية والمسلكية والعقائدية المدعاة أدنى حظ من تحكيم «شرعة السيف» ضد المشركين وعلى رأسهم «مسيلمة الكذاب» حين تمت تصفيته وأتباعه في العام الهجري العاشر الموافق ٦٣٢/٦٣١، وكان مسيلمة الكذاب أقرب إلى الوسطية إذ أراد «اقتسام النبوة» وبعض النفوذ.

كذلك لم تكن لهذه الوسطية ودعاوى الحوار أي مجال تطبيقي في مواجهة الحقبة النبوية للمشركين والكتابيين من اليهود الذين غدروا «بصحيفة المدينة»، وتحالفوا مع المشركين في «غزوة الخندق» في العام الهجري الخامس الموافق ٦٢٧/٦٢٦ م.

لا يجتمع دينان في جزيرة العرب:

لم يأل الرسول جهدا في تطويع جزيرة العرب بالدعوة و«شرعة السيف»،

ففي الجزيرة القاعدة البشرية «الأميين» التي بعث فيها، وهي «أم القرى وما حولها» التي «تنذر» ولا تبشر فقط لأنها «المسؤولة عن الذكر» ولأنها «مقدمة» تشكيل «الأمة الوسط».

وكان البدء «بالمشركين» عبر غزوات متلاحقة لم تكن «الحجة الأساسية» فيها الدفاع عن النفس والدولة الوليدة وإنما تأسيس «قاعدة الدعوة» والأمة الوسط، ولهذا عقدت «النصرة الإلهية» وجاء «التدخل الإلهي» الغيبي، ولم يكن الهدف قط تأسيس «دولة» توازي الدولتين البيزنطية الرومانية والساسانية الفارسية وبهياكل مماثلة لهما أو مقاربة وإنما قاعدة تأسيس ودعوة.

فكافة مفاهيم الدولة لا تنطبق على تلك الحقبة النبوية الشريفة، وسنعالج تفصيليا إشكالية هذا الطرح في مساق بحثي آخر بإذن الله.

قد يلجأ المحاورون إلى المجادلة الحسنة لكافة التبريرات لتبدو غزوات الرسول صلى الله عليه وآله دفاعية أو غير ذلك، ولكن كيف يفسرون أن المشركين «نجس» وأن شرعة السيف قائمة بحقهم في الجزيرة العربية؟ ﴿ياأيها **الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم**﴾ (التوبة / ٢٨). فهذا قتال مبدئي لا يحتاج إلى مبررات الدفاع عن النفس.

وكذلك ربطت هذه الآية في «التوبة» رقم (٢٨) بتاليتها رقم (٢٩) التي تأمر بقتال «المرتدين» عن دينهم هم وليس عن الإسلام من «أهل الكتاب» وهم حصرا اليهود وإخضاعهم للجزية كرها وهم «صاغرون». ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾ (التوبة / ٢٩).

وفي هذا الإطار كانت غزوة «بني النضير» في السنة الهجرية الرابعة الموافق ٦٢٥/٦٢٦ حيث تم إجلاؤهم فذهب فريق منهم إلى الشام وفريق إلى خيبر. ثم

كانت غزوة «بني قريظة» إثر غزوة الخندق في السنة الهجرية الخامسة الموافق ٦٢٧/٦٢٦ م . ثم جاءت غزوة «يهود خيبر ووادي القرى» في السنة الهجرية السابعة الموافق ٦٢٩/٦٢٨ م مع عقد الصلح مع يهود «فدك وتيماء». وحكم عليهم في الحالتين بغير منطق «الجزية» حيث تم الإجلاء وقتل الرجال وسبي النساء والذرارى وذلك هو حكم «سعد بن معاذ» وكان «سيدا للأوس» في المدينة (٢١٥/١١٩ هـ ـ ٨٣٠/٧٣٧ م).

لم يحكم فيهم «سعد بن معاذ» شرعة «التخفيف والرحمة» الإسلامية الناسخة لشرعة «الأصر والأغلال» التوراتية كما يرد في سورة الأعراف / أية ١٥٧، وبما يماثل حكم «التخفيف» الذي طبقه الرسول على يهود «فدك» و«تيماء» في السنة الهجرية السابعة حين غزا يهود خيبر ووادي القرى كما أسلفنا، وإنما حكم فيهم النص التوراتي الذي «صدقه» القرآن في سورة المائدة: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون* إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ (المائدة /٣٢ ـ ٣٣).

وقد «هيمن» القرآن على كافة النصوص التي «صدقها» والعائدة لشرعة الأصر والأغلال التوراتية واستبدلها تبعا لمنهجه وشرعته بشرعة التخفيف والرحمة: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ (المائدة / ٤٨).

غير أن الكثير من فقهاء المسلمين قد اختلط عليهم الفارق بين النهجين الإسلامي القائم على «عالمية الخطاب» و«حاكمية الكتاب» و«شرعة التخفيف والرحمة» في مقابل النهج اليهودي التوراتي القائم على «شرعة الأصر والأغلال» و«حصرية الخطاب القبلي الإسرائيلي» و«الحاكمية الإلهية» و«حاكمية الاستخلاف».

فطبقوا على المسلمين الشرائع التي «صدقها» القرآن وغفلوا عن جانب «الهيمنة» عليها بتشريع ناسخ، ومن هنا جاء «الظن» الذي ارتقى إلى مستوى «الاعتقاد» بأن ما طبقه سعد بن معاذ على اليهود هو «حد إسلامي» أطلقوا عليه «حد الحرابة» وهو «حد توراتي» ثم عزوا هذا الاعتقاد بأحاديث منسوبة للنبي صلى الله عليه وآله دون أن يتساءلوا لماذا لم ينفذ النبي نفسه هذا الحد؟! ودون أن يتبينوا منهجيا ومعرفيا الفارق بين «التصديق» و«الهيمنة»، فلو لم يصدق القرآن على ما كان من تشريعات إلهية بحق سالف الشعوب لاتخذ من ذلك مبررا لتكذيب النبوة الخاتمة وخروجها عن ما أنزله الله ـ سبحانه ـ من قبل، فجاءت «ثنائية» التصديق والهيمنة، فالتصديق «إقرار» بما ورد في الكتب السابقة، والهيمنة «نسخ» لها باتجاه شرعة التخفيف والرحمة تثبيتا لآية الأعراف رقم (١٥٧). فلو لم تتم الهيمنة والنسخ باتجاه شرعة التخفيف والرحمة ووضع شرعة الأصر والأغلال لبطلت نبوة النبي الأمي الموعود، ولبطلت خطبة النبي في «حجة الوداع» والتي اقتصرت على «المبادئ الإسلامية العامة».

الأمة الوسط حيث لا تجتمع مركزيتان:

قد استكمل الرسول صلى الله عليه وآله إخضاع المشركين من الأميين العرب بشرعة السيف، وأمضى نفس الشرعة تجاه اليهود، كما استكمل أبو بكر هذا الإخضاع منذ إنفاذه بعثة «أسامة بن زيد» وتوجت حقبة تأسيس «الأمة الوسط» بدخول عمر «صلحا» إلى بيت المقدس عام ١٥ هـ الموافق ٦٣٦/٦٣٧ م

في حين استكمل فتح «دمشق» في شهر «رجب» عام ١٤ هـ الموافق ٦٣٥/٦٣٦ م. وقد سبق أن أعلن «ملوك حمير» في «اليمن» إسلامهم في السنة الهجرية التاسعة الموافق ٦٣٠/٦٣١ م.

بذلك تم استكمال الدائرة البشرية والجغرافية للأمة الوسط وبشرعة السيف.

مبدأ «الإلحاق» خارج جزيرة العرب:

قد أوضحنا الارتباط العضوي ما بين الأرضين الحرام والمقدسة وما حولهما في المرحلة التأسيسية للأمة الوسط والتي قامت على شرعة السيف، وبتوجيهات الرسول نفسه.

ولم تكن تلك المواجهات مقتصرة على جيوش الروم والفرس حتى نطلق عليها «مرحلة تحرير» كما يطيب للبعض «تبرير» الأمر بمصطلح معاصر. إذ تم إخضاع أميين عرب وكتابيين على مدى الشام الكبير والعراق، فهناك تحالف الغساسنة مع الروم في العام الهجري الثامن الموافق ٦٢٩/٦٣٠ م، وهناك الحملة في «دومة الجندل» ضد «اكيدر بن عبد الملك الكندي» عام ٩ هـ الموافق ٦٣٠/ ٦٣١ م، وقتال قبيلة «بكر» المتحالفة مع الفرس في معركة «الولجة» عام ١٢هـ الموافق ٦٣٣/٦٣٤ م، وهزيمة قبائل «بهراء» و«تنوح» و«كلب» و«غسان» في «دومة الجندل» عام ١٢ هـ الموافق ٦٣٣/٦٣٤ م، وهزيمة «تغلب» و«إياد» و«النمر» المتحالفين مع الروم في واقعة «الفراض» في شهر «ذو العقدة» عام ١٢ هـ الموافق ٦٣٣/٦٣٤ م.

هذه القبائل «العربية» والأمي منها (غير الكتابية) بالذات والتي تم إخضاعها تقع «خارج دائرة» الأميين العرب في مكة وما حولها، فهم ضمن امتداد الأرض المقدسة وما حولها، وتنطبق عليهم الآية رقم (٣) في سورة الجمعة وليس الآية رقم (٢).

فالآية رقم (٢) مناطها الأميين العرب حول أم القرى: ﴿هو الذي بعث في

الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ (الجمعة / ٢). أما الآية رقم (٣) فمناطها من يلحق بالأصل وهو فرع وامتداده له: ﴿وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾ (الجمعة / ٣).

أما غزو فارس بداية من ١٢ هـ وإلى فتح «المدائن» عاصمة فارس عام ١٦ هـ الموافق ٦٣٨/٦٣٧ م ثم ما يلي ذلك من بلدان في آسيا بعد ارتحال الرسول للملأ الأعلى بعام، وكذلك غزو مصر عام ١٨ هـ الموافق ٦٤٠/٦٣٩ م ثم ما يلي ذلك من بلدان في المغرب العربي والسودان.

وكذلك الغزوات الموجهة إلى الروم خارج دائرة الأمة الوسط، فهي من نوع «التوسع» ولا علاقة لها لا بالجهاد ولا بالأمة الوسط. وقد نتجت كافة المشكلات من بعد مع هذا التوسع غير الديني.

التحول إلى الحوار العالمي:

بعد استكمال تكوين «الأمة الوسط» وإدماج الأرض المقدسة بالأرض الحرام وإنجاز الحقبة النبوية الشريفة لمهماتها التأسيسية وفق معايير «النصرة الإلهية» و«التدخل الإلهي» يتحول الأمر إلى «حوار عالمي» بمنطق «المجادلة الحسنة» حيث تتضمن «عالمية الخطاب» التوجه لاستيعاب وتجاوز كافة «المناهج المعرفية» والديانات، واستيعاب وتجاوز كافة «الأنساق الحضارية» إظهارا للهدى ودين الحق.

هنا يأتي «التعايش الإيجابي» و«التفاعل» و«التعارف» وحتى «التسامح» ومع كافة الكتابين من يهود ونصارى ومجوس وصابئة من الذين بقوا من الحيز الجغرافي لما «ألحق» بالأمة الوسط بموجب الآية (٣) في سورة الجمعة.

ولم تنص «آية الالتحاق» على أسلمة اليهود ولا النصارى من أهل الكتاب في الأرض المقدسة فمرتكز الأمة الوسط هو جزيرة العرب تعيينا، أما القدس

والشام وما حولهما « امتداد » بحكم تغيير القبلة، فلو لم تتغير القبلة من الأرض المقدسة إلى الأرض المحرمة لفرضت الأسلمة على اليهود والنصارى بشرعة السيف نفسها.

ففي الأرض المقدسة تم إقرار التعددية الدينية واستمرارية هذه التعددية بمنطق الآية: ﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين﴾ (البقرة / ١٤٥).

وقد حصرت مسؤولية الذكر بالعرب وليس مجرد الإسلام والإيمان، ولذاك حباهم الله بما حباهم به ماضيا وحاضرا وهم غافلون، إذ يظنون ما لديهم مجرد صدفة جيولوجية! أو بما يماثل عطاء الله للدول النفطية الأخرى. ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾ (الزخرف / ٤٤). أما التعيين القطعي فقد جاءت به الآية: ﴿هذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون﴾ (الأنعام / ٩٢) . لهذا لم تتم الأسلمة القسرية في الامتداد المقدس كما تمت في جزيرة العرب بالدعوة وشرعة السيف حيث « لا يجتمع في جزيرة العرب دينان » .

وبقي الأمر ـ كما حدده القرآن ـ التحاقا وليس بالضرورة الحاقا قسريا وكذلك دفاعا وتدافعا، دينيا ووطنيا ولكن في حال الإعتداء على المسلمين وأولئك الذين خرجوا كخير أمة باتجاه الأرض المقدسة وما حولها: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير * الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾ (الحج / ٣٩ ـ ٤٠).

بالتحول إلى «عالمية الخطاب» وإظهار الهدى ودين الحق بعد تأسيس قاعدة

الأمة الوسط بشرعة السيف يؤخذ من القرآن محددات المرحلة الجديدة تماما كما أخذت الحقبة النبوية حظها في مرحلتها، حيث أحاطت مطلقية القرآن بمهمات الحقبة النبوية الشريفة وحددتها بما فيها من نصرة إلهية، ثم تحيط بما بعدها من حقب.

لذلك وفي مرحلة «ما بعد التأسيس» وحين يحاول البعض إقصاء المسيحية واليهودية، وكذلك من اليهود والنصارى أنفسهم، ـ خاطبهم الله سبحانه ـ بأن اليهود على شيء وأن النصارى على شيء. ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾ (البقرة / ١١٣).

ثم مد خطابه لمن أتى بعد اليهود والنصارى وقال نفس القول بحقه فوصفه «بعدم العلم» «والمضمر» هذا موجه للمسلمين بضرورة التتابع التاريخي.

﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم۝ ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾ (البقرة / ١١٤ ـ ١١٥).

وبحكم هذه الآية تمتد حرمة المساجد إلى كافة مساجد العبادة لذوي الديانات المختلفة، وذلك في الآية (١١٣) الممتدة السياق عن الآية (١١٢)، ثم أكد الله ـ سبحانه ـ على إطلاقية التوجه إليه عبر كافة الأمكنة في العالم وعبر كافة الديانات في الآية (١١٥) فأصبح كما للآخرين مناسكهم للمسلمين مناسكهم. ﴿لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم۝ وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون﴾ (الحج / ٦٧ ـ ٦٨).

بهذا ركز القرآن «قاعدة معرفية» في العلاقة مع الديانات السماوية وهي أنها «على شيء» وذلك بمعنيين «النسبية المقدسة» بحكم تنزلها خارج الأرض الحرام، و«الجزئية» نتيجة ما أصابها من تحريف. فوصف هذا التحريف «بالكفر» وليس «بالشرك».

ويمتد توصيف ما عدا القرآن بالنسبية والجزئية إلى ديانات أخرى وصفت بانتمائها الإيماني «كالصابئة» الذين يمتدون بديانتهم إلى «صحف» إبراهيم والمجوس الذين يتمثلون الألوهية «نورا» حيث انصرفوا إلى الجانب «الرمزي». ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (البقرة / ٦٢). وكذلك: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (المائدة / ٦٩). وكذلك: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾ (الحج / ١٧).

الحرية والتعددية

يفهم من « منهجية القرآن المعرفية » والتي هي المرتكز الفلسفي لإسلامية المعرفة، وتوضيحاتها في « جدلية الغيب والإنسان والطبيعة » أن الإنسان « كائن مطلق » تخلق عبر جدلية كونية، فالحرية المطلقة وليس النسبية هي من شروط تخليقه الجدلي الكوني كما أوضح الله ذلك في سورة الشمس : ﴿والشمس وضحاها* والقمر إذا تلاها* والنهار إذا جلاها* والليل إذا يغشاها* والسماء وما بناها* والأرض وما طحاها* ونفس وما سواها* فألهمها فجورها وتقواها﴾ (الشمس / ١ ـ ٨). وهي حرية تمضي إلى حد « الكفر » . ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها وإن

يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا﴾ (الكهف / ٢٩). وكذلك: ﴿من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا* ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا* كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا﴾ (الإسراء / ١٨ـ ٢٠). دون أن ينزل الله حدا شرعيا للردة في الحياة الدنيا فيشرع لقتل المرتد أو صلبه أو جلده . وجعل عذابه في الآخرة .

وقد كانت أول ردة دينية هي ردة بني إسرائيل الذين عبدوا العجل ولم يشرع الله لعقوبة أو حد مع أنه ـ سبحانه ـ كان يطبق عليهم شرعة « الأصر والأغلال » وليس « التخفيف والرحمة » كما عليه شرعة الإسلام . ﴿إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين﴾ (الأعراف / ٥٢). ثم كان « الاعتذار» الإسرائيلي في الجبل وتوسل أربعين نقيبا منهم دون إمضاء عقوبة إلهية . فالله غني عن العالمين . وكل ما أتى به الله في شأن « الردة » هو إحباط عمل المرتد في الدنيا والآخرة. ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (البقرة / ٢١٧). أما المرتد عن دينه من أهل الكتاب فقد فرضت عليه « الجزية » يؤديها وهو « صاغر » . ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (التوبة / ٢٩). وتم تطبيق ذلك بشرعة السيف في قاعدة التأسيس الجغرافي والديمغرافي للأمة الوسط . ولم يتم التهاون مع مسيلمة الكذاب (عام ١٠ هـ / ٦٣١ ـ ٦٣٢ م) ولا المرتدين الآخرين في الجزيرة العربية . فقد عادوا جميعا إلى الإسلام .

عودة شرعة السيف والتدافع مع إسرائيل:

كل ما لا يمس «كينونة» الأمة الوسط قابل للحوار والمجادلة الحسنة والتعايش، أما حين تخترق الأمة الوسط من خارجها أو داخلها فإن شرعة السيف «تجدد» نفسها دفاعا عن الأمة الوسط إما بوجه «الفرنجة ـ الصليبين» والحروب معهم والتي استمرت عبر سبع حملات طوال الفترة ما بين (١٠٩٥ وإلى ١٢٧٠ م) وإلى سقوط «غرناطة» عام ١٤٩٢ م. وكذلك الحروب الدفاعية ضد المغول والتتار منذ سقوط الخلافة في بغداد عام ١٢٥٨ م.

قد دحر الفرنجة بعد عدة جولات، كما تم استيعاب المغول والتتار داخل كينونة الأمة الوسط حيث أسلموا وذابوا في خصائص المنطقة الحضارية.

ولكن عاد الإسرائيليون مجددا بعد أربعة عشر قرنا من انبعاث الإسلام وتكوين الأمة الوسط وبناء شخصية دينية وحضارية موحدة.

لم يعودوا ليساكنوا ويعايشوا وإنما لفرض هيمنتهم، وإيجاد مركزية أخرى من قلب الأمة الوسط حيث لا تجتمع مركزيتان ولكن تتعايش الأديان.

عاد الإسرائيليون ليعلنوا دولتهم في «قلب الجيوبوليتيك» للأمة الوسط .

غير أن عودتهم اكتسبت طابع «التواطؤ الاستراتيجي» بينهم وبين أوروبا وأمريكا أي الحضارة المسيحية الغربية وقد امتطت هذه الحضارة صهوة العولمة ضمن مراحلها الخمسة.

قد واجه العرب والمسلمون هذه العولمة الأمريكية حين كانت تفرز أوروبيا بداياتها الجنينية منذ القرن الخامس عشر والسادس عشر (١٥) «إذ يعيش عالمنا اليوم في ما يطلق عليه (رونالد روبرتسون) المرحلة الخامسة من العولمة والتي تتعلق (بالعلاقات الدولية) وذلك باعتبار أن المرحلة الأولى (جنينية) مارست فيها أوروبا التوسع عبر الكشوفات الجغرافية المرتبطة بعصر نهضتها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر (حيث كانت الانطلاقة نحو العالم الجديد في

أمريكا وأستراليا وباتجاه الهند أيضا)، مما أدى للمرحلة الثانية حيث ازدادت وتيرة نشوء الرأسمالية والنشاط الاستعماري في القرن السابع عشر، مما أفضى للمرحلة الثالثة التي أدت للثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، وبتعاظم إنجازاتها وهيمنتها على الأسواق دخل العالم مرحلة الاستعمار التقليدي الأوروبي على مستوى عالمي في المرحلة الرابعة وهي مرحلة الصراع من أجل (الهيمنة)، ثم مرحلة العولمة GLOBALIZATION الراهنة ذات الطابع الأمريكي الأحادي».

واجهوها «فكريا » بمقاربات ومقارنات مرحلة فكر النهضة التي حددها كل من «ألبرت حوراني» [١٦] و«على المحافظة» [١٧] و«عبد الله العروي»[١٨] بالفترة ما بين ١٩٣٩/١٧٩٨ .

وواجهوها سياسيا بحركات التحرير الوطني إلى أن تم «الاستقلال السياسي».

وتأتي الآن العولمة/الهيمنة الأمريكية وهي حاملة لرياح عاصفة تحاول اقتلاعنا من الجذور تذرعا بمكافحة الإرهاب والأصولية الإسلامية من ناحية، وتجيد النفاذ إلى واقعنا عبر «ضعف الأنظمة» من ناحية أخرى.

العولمة الأمريكية الزاحفة ليست كمثيلتها الأوروبية التي حملت معها مبادئ وقيم التنويرية الأوروبية ومجادلاتها الفلسفية، والتي وجدت فيها مرحلة فكر النهضة لدينا كثيرا من القيم الإنسانية والمفاهيمية النقيضة لمرتكزات الاستعمار الأوروبي نفسه، وذلك منذ ترجمات رفاعة الطهطاوي (١٨٧٣/١٨٠١) لفولتير (١٧٧٨/١٦٩٤)، ذلك المفكر الفرنسي الذي كان يمقت «اللاهوت والكهنوت» كما يمقت «الإلحاد» ويمقت الاستبداد حتى أنه حين دفن فقد دفع بجثمانه إلى خارج مقابر المسيحيين.

العولمة الأمريكية الراهنة تفتقر لكافة شروط العقلانية ولأي خلفية فلسفية، إنها محض أذرع طويلة بقبضات براجماتية تماما كما وصفها «د. عزمي إسلام».[١٩]

«إن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لا تمثل في حقيقتها مدارس فلسفية بالمعنى التقليدي القديم بقدر ما تمثل فلسفات تتجمع في إطارات عامة. فلسفة البراجماتيزم مثلا، كما تتمثل في الفلسفة البراجماتية PRAGMATISM عند ولـيم جـيمس وتتمـثل فـي الفلسـفة البراجماسـية أو «البراجماطيقـية» PRAGMATICISM عـند بـيرس، وتتمـثل فـي الـنزعة الوسـيلة «أو الأداتـية» INSTRUMENTALISM عـند جـون ديـوي، وكـذا فـي الـنزعة الإنسـانية HUMANISM عـند شـيلر وإن كانـت كلهـا يجمعهـا إطـار واحـد هـو الـنزعة البراجماتية».

كذلـك: «فإنـه مـن المعلـوم، وإلـى درجـة الـبداهة فـي العلـوم السياسـية والإجتماعية المعاصرة، أن سياق الحضارة الغربية ـ الأوربية منشأ والأمريكية محصلة ـ قد انتهت بعد سياق تطوري بدأ منذ القرن السادس عشر الميلادي إلى تبنـي مذهـب «المـنفعة» UTILITARISM، والبراجماتـية PRAGMATISM وكلاهما قد نشأ في إطار الخيارات الفلسفية «العلمانية SECULARISM» وفي إطار «الـنمو الرأسـمالي» CAPITALIST الـذي يقـوم علـى «الفـردية والمنافسة INDIVIDUALISM AND COMPETITION» ويحول الإنسان إلى أداة للإنتاج والاستهلاك فيما يظهر من تصورات أداتية، أو الفلسفة الأداتية النفعية INSTRUMENTALISM التـي أطلقهـا د. جـون ديـوي ــ ١٨٥٩ / ١٩٥٢ كإنجيل عملـي جديـد للمجـتمع الأمريكـي وبـالذات فـي المجالـين الـتربوي والأخلاقي.[٢٠]

لا تعتبر البراجماتية مذهبا فلسفيا فهي تقود لصرف طاقة الفكر عن التوجه إلى الفلسفة، تركيبية كانت أو تحليلية، إلى الفعل ونتائجه. فالجوانب الفلسفية التي تظهر لـدى مفكـري هـذه المدرسـة هـي فقـط للتدلـيل علـى القيـمة العملية للحقـيقة فـي مقـابل مخـتلف التصـورات الفلسـفية. هكـذا هـو موقـف المفكـر

الأمريكي «تشارلس ساندرر بيرس ـ ١٨٣٩ ـ ١٩١٤» حيث ينتهي إلى القول: «أن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر».

ثنائية العولمة وإسرائيل:

سننحى في هذا الاستهلال البعد الغيبي جانبا لنقرأ سير الأحداث الظاهرة كما خطها المعاصرون، فالبداية التاريخية الحقيقية التي هيأت للوجود الإسرائيلي في المنطقة إنما ترجع لعام ١٨٣٩ وليس لانعقاد المؤتمر الصهيوني عام ١٨٩٧.

فقد خططت أوروبا في مرحلة العولمة التقليدية الصناعية الاستعمارية الأولى، منذ الصراع الفرنسي البريطاني على البحر المتوسط، ثم غزو نابليون لمصر، لتصفية الحسابات الأوروبية مع الخلافة التركية وبذات الوقت منع وتحجيم (البديل المصري) لأنه البديل الوحيد (العربي المسلم) عن مركزية الخلافة (التركية المسلمة).

فأجبرت القوات المصرية على الانسحاب من الجزيرة العربية بعد ان كانت وصلت إلى (نجد) واحتلت (الدرعية) عام ١٨١٨ منهية بذلك مرحلة الدولة السعودية الأولى التي نشأت عام ١٧٤٥ كما أجبرت على الانسحاب من المشرق العربي بعد انتصارات إبراهيم باشا على الأتراك عام ١٨٣٩ . ثم أجبرت على الانسحاب من السودان وإخلائه بموجب قرار المفوض السامي البريطاني على مصر اللورد كرومر عام ١٨٨٤ والذي أدى لاستقالة وزارة شريف باشا في ظل الاحتلال البريطاني لمصر نفسها بعد فشل ثورة احمد عرابي عام ١٨٨٢.[٢١]

هكذا تم (مسبقا) إجهاض البديل المركزي العربي المسلم المصري لتوحيد جيوبوليتيك المنطقة العربية قبل القفز لإنهاء المركزية التركية الضابطة لهذا الجيوبوليتيك. وهكذا نجد أنه منذ العام ١٨٤٠ عمدت أوروبا لوراثة الوطن العربي وتجزئته، وقبل سايكس بيكو وتداعيات ما بعد الحرب العالمية الأولى،

إذ احتلت بريطانيا مدن وسواحل جنوب الجزيرة العربية بين عام ١٨٣٩ و ١٨٤٠، ثم احتلت فرنسا تونس عام ١٨٨١ واحتلت بريطانيا مصر عام ١٨٨٢ ثم احتلت بريطانيا السودان بشراكة (وهمية) فرضت على مصر عام ١٨٩٨ لإبعاد الدول الأوروبية الأخرى، ثم احتل الإيطاليون ليبيا والفرنسيون المغرب عام ١٩١٢.

ثم ما بين هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى والتي دخلتها إلى جانب ألمانيا بموجب الاتفاقية الموقعة بينهما في ٢ أغسطس (آب) ١٩١٤، وما بين الانقلاب على الخلافة العثمانية وإلغائها في الثالث من مارس(آذار) ١٩٢٤ تمت تجزئة ما تبقى من الوطن العربي في مشرقة بموجب (مذكرة تفاهم سايكس بيكو) والموقعة في الخامس من يناير(كانون ثاني) ١٩١٦، ثم بداية زرع إسرائيل كحائل جيوبوليتيكي بموجب (وعد بلفور) الصادر عن بريطانيا في الثاني من نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩١٧، والذي وافقت عليه في حينها كل من الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وإيطاليا.[٢٢]

بذلك تدامجت الثنائية الإسرائيلية والدولية لتجزئة الجيوبوليتيك العربي والقضاء على البديل المركزي المصري قبل إنهاء المركزية التركية ثم زرع إسرائيل وتحقيق العازل الجغرافي بين شقي الوطن العربي في آسيا وأفريقيا مع الاحتلال الأوروبي للقطريات العربية المجزأة.

الوجود الإسرائيلي والعولمة الثانية:

ثم توبعت هذه الثنائية الإسرائيلية والدولية في عصر العولمة الثانية تحت مظلة الهيمنة الأمريكية الآحادية على العالم لتتخذ جانب التحيز الاقتصادي والحضاري والتكنولوجي والاستراتيجي والسياسي لإسرائيل.

أولا : ـ الحيلولة دون ظهور أي بديل عربي للدور المصري المركزي الذي أجهض في فترة إبراهيم باشا عام ١٨٤٠ وفترة عبد الناصر وأثر هزيمة ١٩٦٧، مع «إجهاض» الدور المصري من «داخله» إثر اتفاقات كامب ديفيد عام ١٩٧٨.[٢٣]

ثانيا : ـ الحيلولة «دون أي وحدة أو اتحاد إقليمي» عربي من شأنه تطويق إسرائيل أو التمهيد لتوحيد الجيوبوليتيك العربي.

ثالثا : ـ «ترسيخ ثقافة العولمة الثانية» والمعاصرة بمرتكزاتها الفكرية التي تتمحور حول البراجماتية النفعية الفردية والليبرالية، والتي تخترق ثوابت الإيديولوجيات والأديان والقوميات، وموروثات «الدفاعات الذاتية» عن خصائص الشخصية الوطنية، ومعايير التنمية والتطور الخاصة بالشعوب، فينفتح المجال على مستوى المنطقة العربية للسوق الشرق أوسطية بهيمنة عالمية أمريكية وهيمنة إقليمية إسرائيلية.

رابعا: ـ تطويع الشخصية العربية عبر استخدام مناهج علم الاجتماع الأنثروبولوجي وفروعه المتعددة وبذات الكيفية التي طوقت بها الشخصية اليابانية بعد الحرب العالمية الثانية لدفعها نحو الإحباط واليأس التي وضعتها (روث بندكت) في كتابها (الأقحوان والسيف) لتطويع الشخصية اليابانية وكذلك كتابات (ماجريت ميد) عام ١٩٥٧ حول (الإنثروبولوجيا) والتي ذكرت فيها أن كافة بحوث الشخصية القوميةلم تكن تجري لذاتها وإنما كانت أشبه بالدراسات التطبيقية بغرض إمداد السلطات السياسية والعسكرية بالبيانات اللازمة التي تسمح لهذه السلطات بفهم خصائص وسلوكيات الشعوب التي تهدف الولايات المتحدة لاحتوائها والتأثير عليها، وفي هذا الإطار تأتي دراسات (هوبل) على الشخصية القومية من وجهة نظر الإنثروبولوجيا عام ١٩٦٧. وفي هذا الإطار نفسه تأتي مهمات مراكز البحوث والدراسات ومن بينها منتديات الدراسات الحقلية والمتوسطية في روما والذي يعقد تحت إشراف بعض الجامعات الأمريكية، وقد بحث المنتدى عام ١٩٧١ (اتجاهات الشباب في الخليج) وكذلك الحالة (العائلية الخليجية والحداثة) وكذلك هناك دراسات العالمة الإسرائيلية (سنية حمادي) حول كيفية توظيف الخصائص السالبة في الشخصية العربية التي تميل إلى

(العمل الفردي) و(نزعة الشك) والافتقار لحس وحماس (المتابعة)، مع طغيان الحماس الجماعي المؤقت.

خامسا: ـ توظيف كل ما سبق من نقاط في إيجاد مناخ أو حالة عربية نفسية واجتماعية وثقافية قابلة للتطبيع والتعايش مع إسرائيل عبر آليات متدرجة للتسوية، متدرجة وليست جازمة ونهائية حتى ينتهي التدرج إلى هيمنة إقليمية مركزية إسرائيلية تكون هي البديلة في المنطقة العربية عن مركزية مصر «وعن البدائل الأخرى» لمصر سواء في سورية أو العراق أو الجزيرة العربية.

قد أدى كل ذلك إلى اتفاقات (كامب ديفيد) عام ١٩٧٨ و(أوسلو) عام ١٩٩٤ وقبلها (مدريد) عام ١٩٩١ وإلى أشكال التطبيع الإسرائيلي المختلفة مع بعض الدول العربية، وكل هذه الاتفاقات أشبه «بالجزرة» التي يركض من ورائها الحصان ولا يلحق بها أبدا لأن التكتيك الإسرائيلي الأمريكي يعتمد على اتخاذ هذه التسويات وأشكال التطبيع المختلف محطات في مخطط تطويع الشخصية والأنظمة العربية باتجاه الهيمنة الإسرائيلية والأمريكية المطلقة على المنطقة في النهاية، بما في ذلك المفهوم الإسرائيلي للدولة الفلسطينية، وليس مفهوم أوسلو أو مدريد. وانتهاء برفض اللجنة المركزية لحزب الليكود الإسرائيلي فكرة الدولة الفلسطينية في اجتماعها بتاريخ ١٢ مايو(أيار) ٢٠٠٢.

التطبيع وتفكيك الشخصية العربية:

يرتبط هذا التكتيك المتدرج بمفهوم (الأرض مقابل السلام) فمقابل التنازل عن الأرض بالنسبة لإسرائيل ليس هو معاهدة سلام مجردة تنهي المواجهات العسكرية ولكن معاهدة (تطويع) أو (تطبيع) تقتلع جذور العداء الكامنة في الدين والآيات الخصيمة لبني إسرائيل وفي القومية وفي التاريخ وفي الثقافة صعودا إلى التدامج الاقتصادي ومرتكزات العولمة بليبراليتها وبراجماتيتها وبما يؤدي لتفكيك الشخصية العربية ودفاعاتها الذاتية .

هذا التكتيك المتدرج، والنقاط التي ذكرناها من إبراهيم باشا وإلى عبد الناصر، وتحجيم مركزية مصر والحيلولة دون البدائل، وعزل الشق الآسيوي من الوطن العربي عن الشق الأفريقي جغرافيا،والثنائية الحضارية والاستراتيجية والتكنولوجيا والاقتصادية بين إسرائيل وأوروبا في عصر العولمة الأولى، ثم بين إسرائيل وأمريكا في عصر العولمة الثانية، ثم الاتفاقات المتدرجة والمتتابعة. وفي إطار تطويع الشخصية العربية أنثروبولوجيا ودفعها للإحباط واليأس، تدنيا بها إلى الهيمنة الإسرائيلية والأمريكية المطلقة.

وحدة الخطابين: الصليبي عام ١٠٩٥م والأمريكي عام ٢٠٠١م

منذ تسعمائة عام تقريبا، وبالتحديد في ٢٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٠٩٥ م اعتلى البابا (أوربان الثاني) منصة كاتدرائية مدينة (كلير مونت) في فرنسا مدشنا الحروب الصليبية لطرد أحفاد (أبناء الجارية) ـ ويقصد بها العرب المسلمين من أحفاد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام وأمهم (هاجر) ـ من الأرض المقدسة. وذلك بعد أن وصف العرب والمسلمين بأقذع الصفات من (كفرة) و(معتقدات خرافية نجسة) و(إدخالهم الكلاب إلى الأماكن المقدسة).[٢٤]

بل ودعا البابا لصوص أوروبا والسارقين والقتلة للانضمام إلى الحملة الصليبية للتكفير عن سيئاتهم والانضمام إلى ملكوت الرب:

«وجهوا أسلحتكم التي لطختموها بشكل محرم، في ذبح بعضكم بعضا، إلى أعداء العقيدة، وأعداء اسم المسيح، وأقول للمتهمين بالسرقات، وإحراق البيوت عمدا، والسلب والنهب والقتل والجرائم الأخرى ذات الطبيعة المماثلة، والذين لم يحوزوا بسببها على مملكة الرب، قدموا هذه الطاعة المرضية للرب، بحيث يمكن لأعمال التقوى هذه مع شفاعة القديسين أن يحصل لكم بكل سرعة العفو عن آثامكم التي أثرتم بها سخط الرب».

قد كانت الحروب الصليبية التي دعي لها حتى القتلة واللصوص ستارا

لإخفاء المطامح الحقيقية لأوروبا في تلك المرحلة، حيث تطلعت لذات الأهداف التي حققها من قبل الإسكندر المقدوني وأباطرة بيزنطية وروما لإخضاع الشرق ونهب ثرواته والتحكم في ممراته الاستراتيجية باتجاه آسيا وثرواتها، أرادوا استعادة إرث الإسكندر المقدوني الإغريقي (٣٣٣ ق.م.)، وإرث الإمبراطور الروماني بومبي (٦٤ ق.م. وإلى ٢٢٣ م) ثم (بيزنطة) بعد (روما) من عام ٢٢٣ م[٢٥] وإلى عام ٦٣٥ م حيث تم «تحرير الشرق» على يد الفاتحين العرب، الذين كونوا «الأمة الوسط».

لماذا قضى الله بالتدافع وبين العرب والإسرائيليين بالذات؟

باختراق إسرائيل للأمة الوسط «تتجدد» شرعة السيف وفي عصر عولمة يتوهم الناس فيه سيادة الثقافة الليبرالية والعلمانية والحداثة وحتى ما بعدها.

قد قضى الله ـ سبحانه ـ بالتدافع لأن الناس ـ كما ذكرنا ـ لا يستجيبون عفويا لدعاوى الاصلاح أو النبوات، فالإنسان أقرب لأن يستكين إلى دواعي «الغريزة» في عالم «المشيئة» وإلى ممارسة الفردية والنفعية وإستثارة مختلف أشكال الصراع والتنابذ حتى أن «المتسامح» هو دائما «رجل طيب» بمعنى «ساذج» في مقابل المثل الدارج: «إن لم تكن ذئبا أكلتك الذئاب».

أمام هذه السلبيات البشرية كان لا بد من «تدخل إلهي» لتشكيل «قاعدة دينية بشرية وجغرافية».

وهذا ما حدث في حالتين «فقط» الحالة الإسرائيلية ثم الحالة الأمية العربية .

وانتهت الحالة الإسرائيلية إلى «التوطن» في «الأرض المقدسة» و«الحاكمية الإلهية» واسنادها بالخوارق «الحسية» وفرض شرعة «الأصر والأغلال» في مقابل خوارق الاسناد المعجز . واتخذت التوراة صفة «العهد والميثاق» وطرح الخطاب «حصريا» لاسباط بني إسرائيل.

وامتدت إلى «حاكمية الاستخلاف» التي استندت بدورها إلى «التسخير

الإلهي» للكائنات المرئية كالطير والنمل وسواهما وإلى غير المرئية كالجن، ومع تسخير الجبال والرياح والحديد بمنطق «حسي» أيضا، فالمستخلف ينوب عن الذي استخلفه في «بعض» قدراته وصلاحياته ومع تدخل الله ـ سبحانه ـ بالإرشاد.

وانتهت الحالة «الأمية العربية» إلى تكوين «الامة الوسط» و«الخروج» إلى ما بين البيت الحرام (أم القرى وما حولها) والبيت المقدس وما حوله، واسندت بالتدخل الإلهي «الغيبي ـ النصرة لمحمد» وطرح «الخطاب العالمي» و«شرعة التخفيف والرحمة» و«حاكمية الكتاب» مع «نسخ» الخطاب الحصري وشرعة الأصر والأغلال والحاكميتين الإلهية والاستخلاف.

الاصطفاء والقاعدة الدينية:

لتنفيذ شرعة العهد والميثاق فرض على بني إسرائيل الخضوع للتوجيهات الإلهية عبر النبوات المتتابعة التي لا ينقطع تسلسلها: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون﴾ (البقرة / ٨٧).

وكذلك: ﴿وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين﴾ (المائدة / ٤٦).

وفرض عليهم «التسامي» في التطبيق، ومن هنا جاءت صفات «الاصطفاء والتفضيل» ارتباطا لازما بالمهمة الدينية: ﴿يابني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبوني﴾ (البقرة / ٤٠).

وقد حدد الله هذا التسامي المرتبط بالتفضيل بقوله ـ سبحانه: ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلا

منكم وأنتم معرضون* وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون* ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تتظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون﴾ (البقرة / ٨٣ ـ ٨٥).

ولكنهم نكصوا على أعقابهم كما توضح لنا الآيات السابقة بل ومضوا إلى «عبادة العجل» وخرق «حرمة السبت» . (الرجوع إلى الآيات في البقرة من ٤٠ وإلى ١٠٣)

فالاصطفاء والتفضيل ليس «مطلقا» لذات العرق الإسرائيلي بمفهوم «شعب الله المختار» وإنما هو تفضيل واصطفاء «مقيد» بمهمة إلهية وميثاق وعهد، ولهذا حين ادعى الإسرائيليون في مواجهتهم للسيد المسيح بأنهم «أبناء إبراهيم» قال لهم «إن الله قادر على أن يخلق من الحجارة أبناء لإبراهيم».

وحتى إبراهيم الخليل نفسه حين اتخذه الله «إماما للناس» وطلب استمرارية الإمامة في عقبه من بعده حصر الله الاستمرارية في العادلين الصالحين منهم فقط: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ (البقرة / ١٢٤).

ويكفي أن غضب الله ـ سبحانه ـ قد حل عليهم إلى مسخ بعضهم قردة وخنازير بأقصى متاحات شرعة الأصر والأغلال: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ (البقرة / ٦٥).

وكذلك: ﴿قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل﴾ (المائدة / ٦٠).

وكذلك: ﴿فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ (الأعراف / ١٦٦). فالتفضيل ليس لذات العرق وإلا كانت حجة إبليس على آدم منطقية ومبررة: ﴿قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ (الأعراف / ١٢).

وكذلك: ﴿قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ (ص / ٧٦).

وكذلك: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال أأسجد لمن خلقت طينا﴾ (الإسراء / ٦١).

فالتمايز العنصري مدان ومرفوض قرآنيا، ولهذا قيد الاصطفاء والتفضيل بشروط التسامي والعهد والميثاق وليس لذات الإسرائيليين.

وبنفس المنطق والمنهج تم «تقديس» الأرض، أي من حيث تعلقها «بالحاكمية الإلهية» و«العهد» وليس لذاتها.

وينسحب نفس المنطق والمنهج الإلهي على «الأميين العرب» الذين وصفهم الله بأنهم: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾ (آل عمران / ١١٠). ثم ذكر «سلبياتهم التكوينية» الممتدة كصحرائهم القاحلة وأقلها: ﴿الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم﴾ (التوبة / ٩٧). ثم لجأ الله ـ سبحانه ـ إلى تهديدهم بتحويل «المسؤولية عن الذكر» إلى غيرهم: ﴿هاأنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ (محمد / ٣٨). وكذلك: ﴿إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير﴾ (التوبة / ٣٩).

فاصطفاء الأميين العرب بمفهوم «خير أمة» ليس أيضا لذاتهم ولكن

لارتباطهم بالقرآن والتزامهم به عقيدة وسلوكا.

وكما «قدست» أرض العهد والميثاق لتعلقها بالله، «حرمت» مكة لتعلقها بالله أيضا، والتحريم أعلى درجة من التقديس. لأن التحريم يرتبط «بعالم الأمر الإلهي المنزه» في حين يرتبط التقديس بعالم «الإرادة الإلهية النسبية»، ولهذا كانت النصرة الإلهية لمحمد «غيبية» من عالم الأمر، في حين كانت النصرة الإلهية لموسى «حسية» من عالم الإرادة. وهذا قول يتعذر إثباته بالمنطق «الموضوعي والعقلاني» وتكفي فيه «القرائن الدالة». وهنا الفرق بين المنهج القرآني الكوني في الفكر والفلسفة والنهج العقلاني والموضوعي المجرد. فالقرآن وحده هو الذي يعطي هذه الدلالات حول عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة تبعا لخصائص النبوات. (محمد/الأمر الغيبي) - (موسى/الإرادي) - (إبراهيم/ المشيئة المقننة).

فالخيرة الأمية العربية والاصطفاء الإسرائيلي، وكذلك تحريم مكة وتقديس المسجد الأقصى، ليس لذاتهما وإنما لتعلقهما بالله، أمرا وإرادة.

القاعدتين والتدافع:

باصطفاء الله للقاعدتين البشريتين، و«تدخله»، حسيا ثم غيبيا لتكوينهما رغما عن سلبيات هؤلاء وأولئك، تجاوز الله بالبشرية حالة الإخلاد إلى الأرض والركون إلى الذات الفردية والتمركز الغريزي حولها.

فكل دعوة في العالم تحتاج إلى «قاعدة بشرية» و«مرتكز جغرافي» بما في ذلك الماركسية اللينينية التي اعتمدت على «البلاشفة» وتحالف «العمال والفلاحين» و«روسيا».

وبما في ذلك الكنيسة التي اعتمدت على قاعدة «الملكية المقدسة» و«نبلاء الإقطاع» حتى أفرزت معاهدة «وستفاليا» في عام ١٩٤٨ وصنعا جديدا «للدولة الوطنية».

ثم تحالفت «البرجوازية» مع «الحرفيين» لاطلاق الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩/ ١٧٩٥ لاستبدال اللاهوت «بالعلمانية» والملكية المقدسة «بالجمهورية» والقنانة الإقطاعية «بالمواطنية».

فلتطبيق أي منهج (نظرية) يلزم (قاعدة بشرية وجغرافية) وإلا أصبحت النظريات أو الأديان كلمات سابحة في الفضاء، سواء كانت دينية أو وضعية.

غير أن تأسيس القاعدة الدينية بحكم ارتباطها بالله ـ سبحانه ـ فإنها بشريا وكذلك مداها الجغرافي يرتبطان بمفاهيم «الاصطفاء» و«التفضيل» و«التقديس» و«التحريم» بالكيفية «الشرطية» التي أوضحناها وليس بالمطلق كالمفاهيم «النازية» و«الفاشية» و«العنصرية الصهيونية» وما ذهب إليه البعض من «العنصريين» العرب ولا أقول القوميين.

لماذا التدافع؟:

يعلمنا الله ـ سبحانه ـ من خلال القرآن، أن القاعدة البشرية سرعان ما يمضي عليها العهد «فتزيف» حتى ما أخذته عن ربها، وهذا قانون عام ينطبق حتى على الذين يأخذون من الفكر الثوري والإصلاحي، فالجذوة «المثالية» تخبو، ثم سرعان ما يسيطر «الواقع» بأيديولوجيته وأعرافه وقيمه على المثال، فيصبح عيسى الموحد بالله «ابنا» لله، أو هو الله نفسه متجسدا.(تنزه سبحانه)

وتحل شرائع الأصر والأغلال لدى المسلمين بديلا عن شرائع التخفيف والرحمة وما بعد ذلك.وتتحول اليهودية إلى حركة عنصرية صهيونية «ترفض التعايش» في فلسطين حتى بمنطق المواطنة والديموقراطية.

وتتحول الماركسية من حركة اشتراكية إلى دولة «تستلب» العمال والفلاحين والشعب مما يدفع بالبروسترويكا . وتتحول مبادئ الثورة الفرنسية في العدالة والحرية والمساواة إلى طبقة رأسمالية تحكم فرنسا وتستعمر الشعوب.

أمام هذا التحريف الطبيعي يأتي الله بالتدافع بين القاعدتين الإسرائيلية

والعربية في دائرة الأمة الوسط بعد اختراقها إسرائيليا.

فالإسرائيليون قد حملوا التوراة كالحمار يحمل أسفارا، وهناك «مثلهم» أو ما «يماثلهم» أيضا في سورة الجمعة: ﴿يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم* هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين* وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم* ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم* مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ (الجمعة / ١ ـ ٥).

هنا يستخدم الله ـ سبحانه ـ التدافع «أداة صراعية» بين القاعدتين، معلقا نصره أو انتصاره للجانبين «بمدى ما يعود أي منهما لحقائق التنزيل».

الغاية المنهجية من التدافع:

بتشكيل القاعدتين أسلم «القياد الديني» في العالم للإسرائيليين ثم العرب، وذلك لتحقيق وتجسيد منهج «الحق» الذي خلق الله به «الخلق». ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين* لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين﴾ (الأنبياء / ١٦ ـ ١٧). وكذلك: ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين* ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (الدخان / ٣٨ ـ ٣٩). فالتدافع هو من اجل «قذف الحق على الباطل»، فالله لم يخلق الخلق «عبثا» «كالملهاة اليونانية» وإنما «بهدف وغائية»، ولهذا تم تأسيس القاعدتين.

ثم ألا يحق لله ـ سبحانه ـ وهو خالق الإنسان والكون كله أن يكون له ـ على الأقل ـ قاعدة بشرية وجغرافية تجسد تعاليمه ؟! في حين أن أصغر حزب في هذا العالم يسعى لتكوين قاعدة بشرية وجغرافية!!!

غير أن انصراف القاعدتين عن المنهج بعد أن «تدخل الله ونصرهما» أفضى

لإيجاد التدافع بينهما.

ويستمر التدافع حتى يؤدي لإظهار الهدى ودين الحق، منهجا ومعرفة، على الدين كله : ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون* هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة / ٣٢ ـ ٣٣).

وكذلك: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾ (الفتح / ٢٨).

وكذلك: ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدي القوم الظالمين* يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون* هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (الصف / ٧ ـ ٩).

فالتدافع ليس «صراعا عبثيا» ليقال انه يعني تدافع الإسرائيليين مع «الآشوريين» الذين قضوا على مملكة «إسرائيل» الشمالية عام «٧٢١ ق.م» ثم مع نبوخذنصر البابلي الذي قضى على مملكة «يهودا» الجنوبية عام «٥٨٦ ق.م» وسقوط القدس وكان السبي والأسر. ثم الرومان فهؤلاء يغيبون «المنهج» في فهم الآيات، فتدافع الإسرائيليين مع أولئك أدى لسبيهم واحتلالهم وإخضاعهم لقوى «وثنية» وليس عودتهم لحقائق التنزيل، فما كان هو «عقوبة» كعقوبة «الأسر الفرعوني» وليس «تدافعا».[٢٦]

ثم أن الله قد قيد التدافع بثنائية محددة بين القاعدتين، في «مضمر» يتكرر مثل «رددنا لكم الكرة عليهم» ولم ترتد الكرة الإسرائيلية على البابليين أو الرومان، وإنما ارتدت على الأميين العرب الذين أجلوهم (لأول الحشر) من المدينة المنورة فانساحوا باتجاه الشام. ونعرض هنا لآيات التدافع: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله

لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير* وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا* ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبدا شكورا* وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا* فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا* ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا* إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا* عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا﴾ (الإسراء / ١ ـ ٨).

وكذلك: ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم* هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا ياأولي الأبصار* ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب النار* ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاق الله فإن الله شديد العقاب﴾ (الحشر / ١ ـ ٤).

تحليل التدافع تاريخيا:

كان العلو الأول منذ «حاكمية الاستخلاف» لداود وسليمان[٢٧] التي امتدت حوالي ثمانين عاما من نحو سنة (١٠٠٠ إلى ٩٢٢ ق.م). ثم كان الانحدار والإفساد بانقسام المملكة إلى مملكتين، شمالية هي «إسرائيل» وجنوبية هي «يهوذا» بعد وفاة سليمان وكان العقاب الإلهي في الإفساد بالسبي البابلي والاحتلال الروماني والشتات في الأرض بما في ذلك إلى المدينة المنورة وما حولها.

وانتهت تلك المرحلة بأن «جاس» الأميين العرب «خلال الديار» وما حدث ليهود فدك وتيماء وبني النضير وبني قريظة.

قد انتهت تلك المرحلة ولكنها حملت في نهايتها بداية حشر جديد لمرحلة «علو ثان» و«إفساد ثان» تحقق بعد أربعة عشر قرنا من «تكوين الأمة الوسط» وإعادة تشكيل المنطقة.

بدأ «العلو الثاني ظاهرا» منذ ١٩٤٨ ولا زال مستمرا إلى اليوم.

طبيعة التدافع ومنطق السلام:

لأن هذا التدافع يستمر ضمن غاية إلهية ويتجه إلهيا، فإن «إحداثيات» التدافع نفسها وأن أخذت بالمفاهيم الاستراتيجية والجيوبوليتيكية إلا أن ارتباطه بالغاية الإلهية يجعل لهذا التدافع «حيثياته» المختلفة، فالسلام بين القاعدتين لا يتم ولا يحل بأي منطق «براجماتي» فنص الآية الموجه إلى الإسرائيليين: ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا﴾ (الإسراء / ٧) توضح أن لا سلام دون أن «يحسن» الإسرائيليون لا لغيرهم ولكن «لأنفسهم» وذلك بالتخلي عن «العنصرية الصهيونية» و«استئصال الآخر»، و«رفض حق العودة» و«الإفساد» . فإذا لم يحسن الإسرائيليون لأنفسهم فلا سلام، وهكذا يستمر «الرد الجهادي» على «الاستئصال الإسرائيلي».

إشكاليات المفاهيم في التدافع:

تماما كما أغمض على البعض فهم بعض آيات سورة الإسراء فاسترجعوا السبي البابلي والحكم الروماني، كذلك أغمض على كثيرين بما فهموه من إمكانيات ومتاحات الصلح مع الإسرائيليين.

فالبراجماتيون منهم مضوا لفهم وتفسير «صلح الحديبية» بين الرسول صلى

الله عليه وآله ومشركي قريش والذي وقع في أواخر ذي العقدة عام ٦ هـ الموافق ٦٢٨/٦٢٧ م فهما «ذرائعيا» مستندين إلى «توهم» براجماتية الرسول و«واقعيته» وتناسوا أمرين:

أولا: أن الرسول لم يكن براجماتيا في يوم من الأيام، فهو ليس بحاجة لهذه البراجماتية «فالنصرة الإلهية» معقودة لهم، وبهذه النصرة دخل معركة بدر الكبرى بتاريخ ١٧ رمضان عام ٢ هـ الموافق ٦٢٤/٦٢٣ م، وليس معه من المسلمين سوى (٣١٤) مسلما في مقابل (٩٥٠) من قبائل مكة الوثنية. منهم (٨٣) من المهاجرين و(٦١) من الأوس و(١٧٠) من الخزرج. ونظرة إلى هذا التقسيم الجغرافي توضح لنا أن قوى المحاربين المحترفين في جيش المسلمين لم تكن تتجاوز من فيهم من المهاجرين المتحدرين من أصلاب مكة بجفاف صحرائها وقسوة صخورها وتنشئتهم على صهوات الخيل ومصارعات البرية ورمي النبل ومراتع السيوف.

أما أهل المدينة فقد غلبت عليهم صفة الاستقرار الحضرية في المزارع، لم تفتل المعارك الصحراوية عضلاتهم ولم تجفف الصحراء طباعهم سوى حروب داخل يثرب كانت فيما بينهم.

في المقابل كان هناك (٩٥٠) من رجال مكة الأشداء. حقا قد ألقت إليهم مكة بفلذات أكبادها. كان الفارق في الحشد البشري بنسبة (١) وثني مكي إلى (٠،٣) مسلما، غير أن الفارق كان أكبر على مستوى المراس والتدريب. وفارق جوهري آخر إذ جاءت قبائل مكة تعتلي صهوات (٢٠٠) من الخيول المدربة في مقابل حصانين فقط من جيش المسلمين أي نسبة (١) إلى (٠،٠١) وهذه نسبة في القوى الحاملة لم يعرفها تاريخ معركة من قبل لمن يدرك قيمة الحصان في الهجوم والمبارزة. وعلى مستوى الإبل يتضح فارق آخر، فجيش المسلمين إن أسميناه جيشا لم يكن يملك سوى (٧٠) في مقابل (٣٥٠) للقوى المقابلة أي

نسبة (١) إلى (٥)، أما السيوف فكانت نادرة في صفوف المسلمين وقد قطعوا سيرا على الأقدام كما قطع جيش جالوت من قبل (١٦٠) ميلا من يثرب إلى بدر.

كان الرسول يترقب التدخل الإلهي الفوري فهو يدري إمكانياته الموضوعية ويدرك جسارة القبائل التي نشأ ضمنها والتي أتت زاحفة عليه: «اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض». ومن بلاغته وضع الأمر في موضعه فلم يقل هذا الجيش من أهل الإسلام بل قال العصابة. وكان «سعد بن معاذ» أكثر قلقا فنجده يشرع في الإعداد قبل المعركة لإجراءات ما بعد الهزيمة التي كان يتوقعها. بنى للرسول عريشا يتلاءم وفرص الانسحاب في الشمال الشرقي لميدان القتال وضرب حوله نطاقا من فتيان الأنصار لتأمين الانسحاب نحو المدينة.

وكان «أبو بكر» يراقب ببصيرته الثاقبة إلحاح الرسول في التوجه والدعاء وزحف إبل قريش وجيادها فيهيب بالرسول: «كفاك يا نبي الله ـ بأبي أنت وأمي ـ مناشدتك ربك فإنه سينجز لك ما وعدك» . والتهبت المعركة ويتخلى الرسول عن كل الترتيبات التي فرضها «سعد بن معاذ» ويقتحم الميدان يتبعه فتيان الأنصار وهو يردد: ﴿سيهزم الجمع ويولون الدبر * بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر﴾ (القمر / ٤٥ ـ ٤٦).

كان رجل سيف وقتها وكانوا يلوذون به، وكما قال علي: «إنا كنا إذا اشتد الخطب واحمرت الحدق اتقينا برسول الله فما يكون أحد أقرب إلى العدو منه وقد رأيتني يوم بدر ونحن نلوذ برسول الله صلى الله عليه وآله وهو أقربنا إلى العدو».

ثانيا: أن المنطقة التي تم فيها اللقاء والتفاوض هي منطقة «حرام» لا يباح فيها القتال إلا إذا تم فيها الاعتداء على المسلمين. ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين

القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين﴾ (التوبة / ٣٦).

وكذلك: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين * واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين * فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم * وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين * الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾ (البقرة / ١٩٠ ـ ١٩٤).

كما أن الشهر الذي وقع فيه صلح الحديبية هو أيضا شهر محرم، فقد جاء الرسول ومن معه للعمرة في شهر «ذي العقدة» وهو من الشهور الأربعة الحرم، وهي : «ذو العقدة وذو الحجة والمحرم ورجب». ذاك ما كان من استشهاد خاطئ.

ثم نعود لنفس «البراجماتيين» في استخدامهم لآية «الجنوح إلى السلم» وسحبها على «كامب ديفيد» و«أوسلو» و«مدريد» . فنص الآية يربط بين «الجنوح» و«الاضطرار» وليس مجرد «النوايا». ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾ (الأنفال / ٦١).

والجنوح في اللغة هو فعل اضطراري محتم، فحين يجنح الطائر فيعني ذلك سقوطه بعد انكسار جناحه[٢٨] ثم «يقبل كالواقع اللاجئ إلى موضع» وكذلك المراد «كاسرات الجناح» أو ما جنح من السهام.[٢٩]

ما يتفاداه البراجماتيون:

ثم بعد ذلك نأتي لما يتفاداه البراجماتيون من «المسلمين» وفقهائهم «الرسميين» فالله يضع شروطا للمصالحة: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم

في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين* إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ (الممتحنة / ٨ ـ ٩). ولهذا يستمر «التدافع» إلى أن «يحسن» الإسرائيليون لأنفسهم.

فهل كف الإسرائيليون عن تمنعهم تجاه حق العودة للفلسطينيين؟ وهل كفوا عن مقاتلتنا في ديننا فأعادوا إلينا ـ على الأقل ـ المسجد الأقصى؟

ما بين البراجماتية

لم يجعل الله «التدافع» وعظيا وإرشاديا، وإنما جعله واقعا موضوعيا يستند إلى مرتكزات جدلية واضحة بحيث غطت هذه المرتكزات في «جدل الواقع» كما يتفهمه القوميون والعلمانيون وحتى الشيوعيون على «جدل الغيب» وليس في هذا ما يشذ عن تفكيرنا الأخذ بجدل الغيب والإنسان والطبيعة.

فحين يتعلق «الأمر» الإلهي «بالتشيؤ» الظاهري في «عالم المشيئة» الظاهرة بقوانينها واستراتيجياتها فإن الأحداث تبدو للناس بظواهرها وأسبابها، فيصبح التدافع بمنطق «جدل الواقع» وتابعا ومرتبطا بأسبابه «الموضوعية»، فإسرائيل هي تارة حاملة الطائرات الأمريكية الغير قابلة للغرق في الشرق الأوسط، وتارة هي «أداة إمبريالية»، وتارة هي «احتلال استيطاني»، وتارة هي مولود الثنائية بين الامبريالية الغربية ضمن مراحلها الخمسة من «الجنينية» في القرن الخامس عشر وإلى «العولمة» المعاصرة.

إن هذا «الحد الادنى» من الفهم الواقعي الموضوعي يكفي لأن يكون التدافع قائما وحيا وتتسع جبهته لكل الناس بما في ذلك من يدخلون التدافع بمنطق «وطني» أو «قومي» أو حتى «إنساني»، فالله ـ سبحانه ـ يحول «الأمر» إلى «مشيئة» عبر «الإرادة»، وهذا هو معنى «التوسطات الجدلية». في الفعل الإلهي. ﴿**إنما** أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (ياسين / ٨٢).

فبمعزل عن هذه التوسطات لا يفهم العقل البشري معنى «الإرادة الإلهية» ولا اتجاهها، ولا يفهم تلك «الموازنة الإلهية العادلة» بين العرب وإسرائيل. فإذ امد الله الإسرائيليين ـ والمدد خارجي ـ بأموال وبنين وجاءوا «لفيفا» وهجرات، وجعلهم «أكثر نفيرا» بمعنى أكثر قدرة على الحشد والتركز وأقله السيطرة على الإعلام العالمي وتوجيهه.

فإن الله قد جعل للعرب ما بين المحيط والخليج، ومد سيطرتهم إلى منافذ العالم الأوسط، من جبل طارق إلى قناة السويس، وإلى ممر الدردنيل وإلى باب المندب ومضيق هرمز. أودعت هذه الأرض الطاقة المحركة للاقتصاد العالمي كله، ومد لهم من البنين والنسل حتى قاربوا الثلاثمائة مليون . وجعل لهم من الموروث الحضاري الكثير.

فالذي كتب ـ عن إيمان وليس عن كفر ـ رسالة إلى الله يشكو عجز الأمة وعدم التدخل الإلهي لم يبصر كل هذا، ولم يفهم بعد ذلك منطق التدافع وغاياته الإلهية حتى يظهر الحق الذي خلق به الله الخلق على الباطل ويزهقه.

الخاتمة:

قد قضى الله بالتدافع مع إسرائيل، وبشرعة السيف مجددا حيث لا تجتمع في الأمة الوسط مركزيتان، فالمطلوب أن يحسن الإسرائيليون لأنفسهم بأن يتعايشوا مع كينونة الأمة الوسط وخصائصها ومع أهل الأرض المقدسة: ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا﴾ (الإسراء / ٧)، غير أنهم لم يحسنوا لأنفسهم. فاتخذوا من «استئصال» الغير كما يفعلون في الأرض المقدسة مدخلا لزرع كيانهم، كما اتخذوا من «احتلال» أراضي الغير ضمن الأمة الوسط مدخلا لفرض إرادتهم ومركزيتهم بما فعلوه في لبنان وفي سورية، فكان الرد هو «الاستشهاد الفلسطيني» في مقابل «الاستئصال الإسرائيلي»، و«المقاومة»

في مقابل «الاحتلال». فشرعة السيف فرضت نفسها مجددا بعد أربعة عشر قرنا وبمنطق «التدافع» كما تقرر بإرادة إلهية في مقدمة سورة «الإسراء». وبما يتحمل الإسرائيليون المبادأة به والمسؤولية عنه ودون أن يختلط ذلك بآيات الحوار والتعارف والجدال الحسن الذي شرحنا مقوماته في إطار العالمية الإسلامية ومنطقها في استيعاب مختلف الأنساق الحضارية والتفاعل معها واستيعاب مختلف المناهج المعرفية.هكذا يتضح التميز المنهجي والمعرفي القرآني بين آيات الحوار العالمي ومحددات شرعة السيف.

ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوم

والصلاة والسلام على خاتم الرسل والنبيين الذي أوتي السبع المثاني والقرآن العظيم.

هوامش

(١) معاملة غير المسلمين في الإسلام ـ المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ـ الجزء الأول ـ عمان ـ ١٩٨٩ ـ ص ١٦٠/١٥٩.

(٢) محمد حميد الله ـ مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ـ ط ٦ ـ ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ـ ص ٣٦٢ ـ دار النفائس ـ بيروت.

(٣) محمد حميد الله ـ مصدر سابق ـ ص ٦٢.

(٤) عبد الله جمعان سعيد السعدي ـ سياسة المال في الإسلام في عهد عمر بن الخطاب ومقارنتها بالأنظمة الحديثة ـ ط ١ ـ ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ـ ص ٧٨ ـ مكتبة المدارس ـ الدوحة ـ قطر.

(٥) معاملة غير المسلمين في الإسلام ـ مصدر سابق ـ ص ١٤٠.

(٦) معاملة غير المسلمين في الإسلام ـ مصدر سابق ـ ص ٢٧٤.

(٧) بروفيسور مكي شبيكة ـ السودان عبر القرون ـ ط ٢ ـ ١٩٦٥ ـ ص ٢٦ ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ لبنان.

(٨) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ـ الجهاد في الإسلام (كيف نفهمه ؟ وكيف نمارسه؟) ـ ط ١ ـ ١٤١٤هـ / ١٩٩٣ م ـ ص ١٣٧ ـ دار الفكر ـ دمشق ـ سورية.

(٩) د. عبد السلام الترمانيني ـ أزمنة التاريخ الإسلامي ـ الجزء الأول ـ المجلد الثاني ـ ط ١ ـ ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م ـ ص ٧٢٢ ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، وقد تم اعتماد هذا المرجع لتدقيق التواريخ بين الهجري القمري والشمسي الميلادي في المحاضرة.

(١٠) د. بدران أبو العينين بدران ـ استاذ ورئيس قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء ـ جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ـ السعودية ـ مؤسسة شباب الجامعة ـ الاسكندرية ـ ١٩٨٣ ـ الصفحات ١٦ ـ ١٧ ـ ٢٢. وكذلك استاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية سابقا.

وكذلك: د. محمد حسين الذهبي ـ الاسرائيليات في التفسير والحديث ـ كان المرحوم استاذا لعلوم القرآن والحديث في كلية الشريعة بجامعة الأزهر ـ الصفحات ٥٩/٦٠/٦١/٧٨ /٨١/٨٥ ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م.

(١١) د. محمد أسعد طلس ـ تاريخ العرب ـ المجلد الأول ـ الجز الرابع ـ ط ٢ ـ ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ـ ص ١٣٨ ـ رجوعا إلى ابن الأثير والطبري ـ دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

(١٢) محمد سعيد رمضان البوطي ـ مصدر سابق ـ ص ٨٠/٨٢.

(١٣) محاضرة للمؤلف: خصائص النبوة الخاتمة ـ ندوة المركز الإسلامي ـ طرابلس ـ ليبيا ـ ديسمبر (كانون أول) ١٩٩١.

(١٤) للمؤلف ـ العالمية الإسلامية الثانية ـ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ـ المجلد الأول ـ International Studies and Research Bureau British West Indies ـ ط ٢ ـ ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م ـ مفهوم الأميين ـ الصفحات من ١٥٣ وإلى ١٦٢ ـ دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيوت ـ لبنان ـ تلفون: ٨٣١٣٣١ ـ ص.ب: ١٤/٦٣٤٤.

(١٥) للمؤلف ـ الحج خلاصة الديانات: الندوة الدولية ـ مجلة «مراصد» ـ مركز دراسات الإسلام والعالم ـ السنة الأولى ـ العدد الثاني ـ خريف ١٤٢٠ هـ/١٩٩٩ م ـ.

(١٥) د. تركي الحمد ـ العولمة : في البحث عن تعريف ـ منتدى التنمية : دول الخليج والعولمة ـ اللقاء السنوي الحادي والعشرون ـ دبي ـ الإمارات العربية المتحدة ـ ٣ / ٤ فبراير ٢٠٠٠ ـ ط ١ ـ الكويت ٢٠٠٠ ـ دار قرطاس للنشر ـ الصفحات ١٧ و٢٥.

(١٦) البرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة ـ ١٧٩٨ /١٩٣٩ ـ دار النهار للنشر ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٧٧ ـ بيروت.

(١٧) علي المحافظة ـ الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ـ ١٧٩٨ / ١٩١٤ ـ

الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت ١٩٧٥.

(١٨) عبد الله العروي ـ الأيديولوجية العربية المعاصرة ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ ١٩٧٠.

(١٩) د. عزمي إسلام ـ اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ـ ص ١٦ ـ (راجع كذلك ص ١٠٧). ـ وكالة المطبوعات ـ ط ١ ـ الكويت ـ ١٩٨٠ ـ توزيع دار القلم ـ بيروت.

(٢٠) أخلاقهم وأخلاقنا ـ (ليون تروتسكي ـ جون ديوي ـ جورج نوفاك) ـ ترجمة سمير عبده ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٥ ـ ص ٨٥/٧٩.

(أ)يعقوب فام ـ البراجماتيزم أو مذهب الذرائع ـ دار الحداثة ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٥.

(ب)الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ دار القلم ـ بيروت ـ وليم جيمس ـ ص ١٨١/١٧٧.

(٢١) للمؤلف : السودان ـ

(٢٢) العرب والأتراك في عالم متغير ـ الجزء الأول ـ وجهة نظر عربية ـ ميشال نوفل / خالد زيادة / محمد السماك / محمد نور الدين ـ مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتنسيق ـ الطبعة الأولى ـ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٣ ـ بيروت ـ ص ٧٥/٧٤.

كذلك للمؤلف: السودان ـ المأزق التاريخي وآفاق المستقبل ـ الجزء الأول ـ جدلية التركيب ـ ٩١ ـ ط ٢ ١٩٩٦ ـ مصدر سابق.

(٢٣) اتفاق كامب ديفيد وأخطاره ـ عرض وثائقي ـ مؤسسة الدراسات الفلسطينية ـ ص ١٢٢ ـ ط ١ ـ ١٩٧٨ ـ بيروت.

(٢٤) موسى الزعبي ـ

(٢٥) د. عامر سليمان ـ

ملاحظة: تدقيق التواريخ مستمد من مصدرين:

د. عبد السلام الترمانيني ـ

د. أسعد طلس

(٢٦) خالد القشطيني ـ تكوين الصهيونية ـ ط ١ ـ ١٩٨٦م ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ ص ٢٧ وما بعدها.

(٢٧) آرنولد توينبي ـ تاريخ البشرية ـ الجزء الأول ـ ط ٢ ـ ١٩٨٣م ـ الأهلية للنشر والتوزيع ـ ص ١٧٣ ـ بيروت.

(٢٨) ابن منظور ـ لسان العرب ـ المجلد الأول ـ ص ٥١١.

(٢٩) المعلم بطرس البستاني ـ محيط المحيط ـ ص ١٢٧.

الفصل السادس

ضرورات معهد الدراسات العليا للمناهج والحضارات والتنسيق الجامعي

المقدمة*

تمضي إنجازات الإنسان العلمية، لتحمله بالثورة الفيزيائية المعاصرة والتقدم في المجالات الأخرى، إلى رحاب الفضاء Space، والكواكب Planets الأخرى. مخترقا - فيما يبدو للبعض - «حرمة السماء المقدسة» Taboo of Sacred Heaven، وكاشفا عن «أسرارها الإلهية» Divine Secrets، ليستحوذ عليها كما سبق «لبرومثيوس» Prometheus أن اكتشف قوة الحياة في النار والتي تعتبر من أسرار آلهة الإغريق، فسرقها وأعطاها للبشر فكان أن عاقبه «الإله زيوس» Zeus، حتى جاءت الحضارة الغربية المعاصرة وحررته.

تدل الإنجازات العلمية المعاصرة على «كائن - إنسان» فائق الذكاء« Super Genius»وفائق القدرات«Super Normal إلى مستوى أراد الله - سبحانه - معه أن

---

* حاولنا بقدر الإمكان ترجمة المفردات الهامة إلى اللغة الإنجليزية تمهيدا لترجمة نصوصنا إلى اللغات الأجنبية الأخرى.

يجعله خليفة Vicegerent، لـه في الأرض التـي تشكل»إحـدى جزيئيات«الخلق الإلهـي لكـون Cosmos لا متـناه فـي الصـغر Infinite ولا متنـاه فـي الكـبر، يسبح الإنسان الآن على ضفافه الفضائية، تاركا الأرض لكل أنواع المأسي Tragedies.

فهـذا الإنسـان لـم ينجز عملا اجتماعيا وأخلاقيا يتسامى به إلى مستوى انجازه العلمي إذ أوكل الأمر إلى من هم دون أو خارج نطاق المستوى العلمي لإنجازه ليتصـــارعوا حـــول مرجعـــيات وجـــذور Origins هـــذه المآســـي، مســـتدعين Reproduction ما لديهـم من مناهج معرفية Methods of knowledge مختلفة ومتنوعة، ومـن تـراث Heritage حضـاري تختلف أنساقه Systems أيضا وتتنوع، على مدى الحضارات العالمية الكبرى Civilizations وعلى مدى الثقافات أيضا Cultures.

ذاكرة البشرية تختزن حلولا كثيرة لمأساة الإنسانية، ولكن خارج نطاق ما يقدمه الإنجاز العلمـي المعاصر نفسه والذي لم يقل كلمته «الحقيقية» و«النهائية» بعـد بالـرغم مـن استشـرافه Perception للكونـية Cosmos اللامتناهـية فـي الصـغر واللامتناهية في الكبر، ودخوله عصر النسبية Relativism والاحتمالية Probability والتي قضـت على «وثوقيته» المادية Materialistic Dogma «والوضعية» Positivism التـي قـيدته إلـى موضـعية Placement كوكـبه الأرضـي Global وجعلـته مـبوتقا Encapsulated دون الكونـية. فها هـو تطـور العلـوم الفيزيائـية يضـع الإنسـان على اعـتاب علـم جديـد للفوضـى نفسـها Chaos، ومـا هـي بفوضـى، ولكـنها مؤثـرات اللامتناهي في الوجود الكوني المطلق Absolute infinite Cosmos تماما كوجود الإنسان نفسه أو خلقه مطلقا لا متناهيا أيضا، وفوقهما ـ الكون والإنسان ـ إله أزلي Eternal God تصدر عنه ـ سبحانه ـ هذه المطلقات.

ما بين الموروثـات الناتجة عن الأنساق الحضارية، وبموازاتها مناهج المعرفة والإدراك مـا دون المعرفـية العلمـية المعاصـرة Epistemology، بالـرغم مـن أنهـا

(المعرفية العلمية المعاصرة) لا زالت في بداية الاستشراف الكوني ولم تقل كلمتها بعد، يظل البحث في أسباب المأساة الإنسانية متراوحا بين اعتبارات اللعنة الإلهية Curse التي تستمطرها السماء على خطايا البشر Sins أو حتى لابتلائهم. ثم يصاغ ذلك بمنطق لاهوتي Theological يستنبط منه الخلاص Salvation.

غير أنه يختلط لدى اللاهوتيين «ما هو» وحي إلهي منزل Revelation يبلغ أقصى درجات الإحكام والإطلاق Absolutism باعتباره صادرا عن الإله الأزلي الواحد «بما هو» من نسبية البشر المفسرين Explicationists والمتأولين Interpretationists حيث تتحكم بيئاتهم التاريخية (تاريخانيتهم Historological) في العائد المعرفي لانتاجهم مهما حاولوا مقاربة النصوص الموحاة، فهناك الكثير من مؤثرات النمط الأيديولوجي Ideology التاريخاني السائد وقتها والذي ينبث في الثقافة Culture ويترسخ بالتقاليد والعرف Traditions and customs إضافة إلى تداخلات الموروثات الدينية ببعضها في سياق ما يرثه المسيحيون عن كتاب التوراة في الديانتين معا.

قد حجبت هذه التداخلات الموروثة والمتعاقبة الكثير من الفوارق المنهجية في «كل دين، يهوديا ثم مسيحيا ثم إسلاميا، وأصبح فك الارتباط بين مواصفات الفكر الديني البشري الذي ولد «اللاهوت» وبين حقائق النصوص الموحاة عملا يتطلب جهدا معرفيا وبذات الكيفية التي عمد إليها القرآن لضبط وتصحيح الدس المتعمد. إلا أن نفس الإشكالية Problematic عادت لتلتف حول تأويلات وتفسيرات النص القرآني دون القدرة على المساس بالنص نفسه.

هذا البناء «اللاهوتي العام» والذي تلبس «كل الأديان» حال دون أن يكون الخلاص الإنساني من الأزمات والمأساوية خلاصا دينيا إلى حد كبير، بل وأدت خلافات التفسير والتأويل إلى صراعات مذهبية بين إتباع الدين الواحد، حيث تعددت «الفرق» وتعددت معها «المصارع».

ثم أضاف هذا اللاهوت في إطاره العام ما يحول بين الإنسان والخلاص الديني، فبما أن الإنسان «مطلق» في خلقه فقد استلبت Alienated النزعة اللاهوتية مطلقيته وكينونته، فلم يعد لديها حرا كالطير في جو السماء محلقا بأجنحة ثلاث من السمع والبصر والفؤاد، فهو دائما لديها «ناقص علم» حتى بالنسبة لكوكبه الذي تجاوزه بعلمه إلى الفضاء، وهي إذ تقيس نقصان العلم البشري إلى علم الله ـ سبحانه ـ فإنها في الحالتين لا تدري ما هو عليه علم الله «الأزلي» Eternal وما هو عليه علم الإنسان «المطلق» Absolute في هذه الكونية المطلقة التي خلقه الله من طينها ومائها ويسبح الآن في أرجائها الفضائية.

تماما كما حجب اللاهوت الديني بين الله ـ سبحانه ـ والإنسان المعاصر، وحال دون الإنسان وخلاصه الديني.

كذلك حالت النزعة الوضعية Positivism دون إيجاد الحلول لمآسي الإنسان وأزماته. فقد أدار هؤلاء ظهورهم لكل ما هو إلهي غيبي بوصفه غير مرئي وغير مدرك Invisible، ولكل ما هو ما ورائي فوق الطبيعة Metaphysical لا يخضع للتجربة Experimental.

هؤلاء وكرد فعل على الاستلاب اللاهوتي الديني وتحت ضغطه وضعوا خلاص الإنسان في دائرة ذاته Egocentrism أو في دائرة الحتميات التاريخية الجدلية المادية Determined becoming of Dialectical Materialism and History procession، فالذين علقوا الخلاص الإنساني بتمركز الذات حول نفسها، لم يجدوا سوى الليبرالية Libralism إطارا لإطلاق حيويته واشباعه خبزا وجنسا، فتأصلت الليبرالية بالفردية Individulism، وبررت الفردية بالنفعية Utilitarianism وأصلت النفعية بالنزعة العملية Pragmatism واتخذت الأداتية Instrumental نهجا لها.

وأمام صراعات المطلق الفردية جاءت الأنظمة الديمقراطية Democratic

Regimes لا لحل مآسي الإنسان وصراعاته باتجاه السلم الدائم Perpetual Peace، سياسيا واجتماعيا وأخلاقيا واقتصاديا، ولكن فقط «لتقنين» الصراعات الفردية «وضبطها» دون مستوى الانفجار، متحولة بالإنسان إلى أداة إنتاجية Productive Unit واستهلاكية Consumptive يدار «ديمقراطيا بطبقة مهيمنة ومتعالية. بهذا تحول هذا المذهب الإنساني شكلا Humanism إلى مذهب يزيد إلى مأساة الإنسان وأزماته حتى انتهى به الأمر لأن يدور حول ذاته Bewildering بلا معنى ولا اتجاه ولا غاية، مفككا إلى ما دون كينونته الإنسانية أو روابطه العائلية أو الحضارية.

قد انتهى كثيرون تحت طائلة هذا الخيار إلى عبثية وجودية Existentialist absurdity لا تدرك من كونيتها سوى الفراغ العدمي Nihilistic ولا تدرك سوى أنها لا تدري ولا تدرك Agnosticist.

مثل هذه الشخصية، إن بقيت لها سمات الكينونة والشخصية، مستلبة الوجود تماما، لهذا تملأ الأنظمة»فراغها Vacancy بالإمعان في تفريغها من ناحية وشحنها إعلاميا ـ وليس تربويا وحضاريا ـ بما يسخرها لمصلحة الطبقة المتعالية في النظام وحيث ما يوجهونهم لا يأتون بخير.

أما الذين اختاروا خلاص الإنسان في دائرة الحتميات التاريخية المادية الجدلية عبر الصراع الطبقيClass Struggle فلم يكونوا قط أكثر رحمة به، فهم إذ ظنوا أنهم يخرجونه من دائرة الاستلاب الرأسمالي فقد أسلموه للسخرة الجماعية Collective Servitude وجردوه من كينونته باتجاه نمطية أحادية مبوتقة Encapsulated one unique stereotype علاقتها بالتاريخ الإنساني تبدأ وتنتهي بالحزب «المعبر» عن مصالحها الطبقية، وعلاقتها بالحضارة الإنسانية التجرد ولعن كل ما يمت للطبقات السابقة بصلة، فكل الحضارات السابقة من صنع «الجلادين» وكل دين هو «أفيون» للشعوب. وعلى عائلة القيصر «نيكولا

رومانوف» أن تباد بكامل بناتها الصغار وابنها المريض رمزا لتحرر العمال والفلاحين !!.

وارتدت الحتميات التاريخية المادية الجدلية على الطبقة العاملة وحزبها حيث لم تنته إلى مجتمع «الرفاه» الشيوعي «وجنته الأرضية» ولكن إلى صراعات العصبيات القومية ذات الأصول العرقية وكذلك الدينية، وظهر ما كان خافيا من تخلف اقتصادي واجتماعي وفكري. والرابح الوحيد مافيا الجنس والمخدرات.

أما شعوب العالم الثالث خارج نطاقي المجتمعات الصناعية الليبرالية، وما تبقى من الاتحاد السوفياتي السابق، فإن لديها مآسيها الخاصة التي تمت لأوضها ما قبل الصناعة، فهي الآن الأكثر تخلفا في العالم بمعيار التقدم الصناعي والعلمي، والمفارقة Paradox أنها ذات الشعوب التي صنعت الحضارات التاريخية للإنسان ومنذ ما قبل خمسة آلاف عام على ضفاف الرافدين في العراق والأرجاء السورية ومصر الفرعونية والصين والهند وفارس واليمن، وهي أيضا مهبط الرسالات السماوية.

إنها أمم في حالة سبات Hibernation تتفاوت ولم تستيقظ بعد إلا جزئيا وسطحيا، برد الفعل على «الصدمات» الحضارية الأوربية التي اعترتها منذ القرن التاسع عشر، وأفرزت بداخلها «طبقات فوقية» صغيرة انتمت إلى خيارات الغرب الأوربي للخلاص، سواء بمنطق ليبرالي أو ثوري إشتراكي أو انقلابي عسكري.

غير أن هذه الخيارات الفوقية والتي لم تنبع جدليا من واقع هذه المجتمعات افتقرت للقاعدة الاجتماعية والاقتصادية التي تستند إليها وترسخ أفكارها، فحدث التناقض Contradiction بين «المثل» الأوربية Ideals التي يراد فرضها على هذه المجتمعات وبين هذه المجتمعات ذات الأنساق الحضارية المغايرة Alien والموروثات الأيديولوجية والإداركية «المتأصلة» في ثقافاتها.

إنهم يحاولون الآن استيعابها Containment واحتوائها في إطار العولمة

المعاصرة Contemporary Globalization ليفرضوا عليها خيارات الخلاص Salvation وفق مواصفات هذه العولمة المعاصرة، بعد أن فرضوا عليها في مرحلة العولمة السابقة، التي رافقت الاستعمار الأوربي التقليدي خيارات الليبرالية المزيفة والعسف الاشتراكي.

العولمة المعاصرة تعني الاستتباع Pursuant والإلحاق Annexation بنظام عالمي له مؤسساته الدولية سياسيا واقتصاديا وأمنيا وعسكريا وحضاريا، فقد شرعنت Legitimize هذه العولمة هيمنتها على العالم عبر هذه المؤسسات، والتي تخضع بدورها لمركزية عالمية، أوربية «المنشأ» منذ القرن التاسع عشر وأمريكية «المحصلة» منذ نهايات القرن العشرين، وبعد مطلع القرن الواحد والعشرين بالذات.

لم تعد العولمة المعاصرة تقبل بمجرد الولاء Loyality السياسي أو الاندراج Integration الاقتصادي وإنما تريد أنظمة على صورتها وملحقة بها حتى يكون الاستتباع كاملا غير منقوص. هذا يعني الاستتباع الثقافي والحضاري وتجاوز الشعوب هذه لموروثاتها المعرفية والحضارية التي تشكل في نظر العولمة عقبات Obstacles تحول دون تقبل هذه الشعوب للاندماج في العولمة، ويأتي هذا الاحتواء بمنطق صراع أو صدام الحضارات Clash of Civilizations كما يتم الاحتواء ليبراليا بمنطق أن الليبرالية هي نهاية التاريخ end of History.

وبما أن هذه الشعوب لا تملك الآن سوى موروثها الحضاري القائم بأنساقه الحضارية، وطريقة إدراكها ومعرفتها فإنها سترتد بشراسة إلى موروثاتها الحضارية والدينية والإيديولوجية والثقافية دفاعا عن النفس.

غير أن هذه الشعوب وهي في معرض دفاعها الحضاري والفعلي عن نفسها تعود أكثر أصولية Fundementalism في تمسكها بالموروث التاريخي لأنها لم تعالج بعد ضرورات التجديد النوعي Innovation لموروثها الحضاري ومناهجها

الفكرية، وغالبا ما يطرح هذا التجديد النوعي بوصفه «بدعة» أو هرطقة Heresy أو نوعا من «التلفيق» Syncretism المتواطئ Univocal مع حداثة الغرب الأوربي Modernization مهما كانت دواعي استحسان Approbation بعض ما لدى هذا الغرب الأوربي من أفكار.

هكذا يعيش العالم كله أزمات الخلاص، سواء على مستوى مجتمعاته الصناعية المتقدمة والقابضة مركزيا على العولمة، أو على مستوى مجتمعاته المتخلفة ما قبل الصناعية والقابضة على موروثها الحضاري ومناهجها المعرفية.

فإذا كانت المجتمعات المتقدمة صناعيا قد تطورت نحو مشارف الكونية عبر انجازاتها العلمية وصولا إلى الفضاء ـ لتدرك من بعد ـ القيمة الكونية للإنسان والقيمة الإلهية للوجود، فإن المجتمعات التقليدية والتاريخية لا زالت أسيرة الماضي اللاهوتي دون قدرة على التجديد النوعي، وأسيرة للانغلاق Enclave والعصبويات الحضارية Chauvinism دون ابتعاثها Renaissance بحيويات Dynamics جديدة.

وتظل مشكلة عدم القدرة على الخلاص الإنساني كامنة وفاعلة في المجتمعين، فالتطور العلمي، وإن تقدم نحو مشارف الكونية، إلا أنه لم يستشرف بعد القيمة الإلهية للإنسان والكون وفق نظرية جديدة للوجود Ontology تنعكس على خلاصه.

وكذلك المجتمعات المتخلفة التي يحجب تخلفها قدرتها على التجديد النوعي وهي مهبط الرسالات السماوية والحكمة البشرية عبر التاريخ.

فالجهد المطلوب في معهدنا «معهد الدراسات العليا للمناهج والحضارات» يرتبط مباشرة ـ بإذن الله ـ باستيعاب هذا التطور العلمي العالمي ومنعكساته الفلسفية بمنطق معرفي Epistemology مفتوح على حقائق الكونية، وبتجاوز Transdental للنهج «الوضعي Positivism وهذه هي مهمتنا على مستوى

مساقات المناهج المعرفية.

ونفس المهمة تتجه لاستخلاص وتجريد وتنقية النص الديني الموحي من الله ـ عز وجل ـ من متعلقات النسبية البشرية التي تلبست مطلق النص الموحي وأخضعته لتاريخانياتها وأيديولوجياتها ووعيها الذاتي وثقافتها وعرفها وتقاليدها، وذلك باعتبار أن النص الإلهي محكم ومطلق في آن واحد وطابعه «معرفي» وليس «أيديولوجيا» فقط، وأنه قابل للتحليل Analysis الألسني المعاصر عوضا عن التفسير اللغوي التقليدي والتاريخي، وأن بمقدور النص الديني متى فهم «معرفيا» وبوسائط «التحليل» المعاصرة استيعاب وتجاوز مناهج العلوم المعاصرة وإعادة توظيفها في إطار «الكونية» الأمر الذي ينتهي حتما بإعادة بناء وصياغة العقل الإنساني Rational Reconstruction على أساس توحيدي Theism إلهي وكوني.

كما أن مهمة «المعهد» على المستوى الحضاري هي استيعاب مكونات الأنساق الحضارية وخصائصها الدينية والثقافية والسلوكية التي حددت شخصياتها ثم تجاوز انغلاقيتها وحصريتها باتجاه إنساني عالمي بمنطق «التعارف» والحوار والتفاعل وليس «الصدام».

ملخص مهمات المعهد:

تتلخص مهمات «المعهد» تبعا للمقدمة في ثلاثة أعمال أساسية:

أولا): تحرير التطور العلمي من البوتقة «الوضعية» وإطلاقه كونيا ليتسامى باتجاه الخلق الإلهي المطلق للكون والمسخر للإنسان المطلق.

ثانيا): تحرير الدين من «اللاهوت» و«التاريخانية» التي زيفته على مستوى التفسير والتأويل.

ثالثا): تحرير الأنساق الحضارية من الانغلاق والعصبية الأحادية والصدام.

فالإنسان المعاصر لم يكافئ بين تطوره العلمي على مشارف الكونية وما

تتطلبه هذه الكونية من تطور مواز على مستوى القيم الاجتماعية والأخلاقية ليصنع مجتمع السلام الدائم، فتوجه بالتطور العلمي نحو تمركزه الفردي الذاتي «فاستعلى» ثم «طغى» في الأرض فكانت هذه العولمة الاستلابية التي تعانيها المجتمعات المتقدمة والمتخلفة على حد سواء، أي العولمة الإمبريالية الحديثة بعد العولمة الاستعمارية التقليدية.

ولنصل إلى هذه «الغاية الكونية» لا بد أن نستند إلى «وعي كوني» مكافئ لها، بمعنى الوعي الذي يستوعب التطور العلمي المعاصر ويتجاوزه، وكذلك يستوعب الموروث الديني ويتجاوز لاهوتيته، ويستوعب الحضارات ويتجاوز ما في أنساقها من إنغلاق.

هذا الوعي الكوني المكافئ لا بد أن يكون «مطلقا» ليوازي إطلاقية الإنسان وإطلاقية الكون، وبهذه المواصفات المطلوبة فإن مستوى هذا الوعي لا يصدر إلا عن ذات المصدر الذي خلق الإنسان والكون، أي المصدر الإلهي المنزه والمتعالي.

وفي طريقنا إلى ذلك، ومع انفتاحنا على كافة الأديان وكافة أشكال الوحي السماوي ومضامينه منذ صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام وإلى المسيح والروح القدس، لم نجد سوى «القرآن» مرجعا مطلقا لهذا الوعي الكوني المطلق.

لا بحكم منطق الانتماء الموروث ودافع العصبية الدينية Fanaticism ولكن بحكم استخدامنا للأدوات المنهجية الصارمة والمعرفية والعلمية في التحليل بحيث توافق غرضنا البحثي والدراسي مع القرآن تماما، بل أن القرآن شكل فوق عطائه المتوافق مع غاياتنا «مرشدا» لما هو أوسع وأعمق مما سيتضح تفصيليا في مساقات المعهد بإذن الله.

وهي المساقات التي تحمل في مضمونها مفهوم الخلاص للإنسان من مأساويته وأزماته على نحو كوني هكذا نخاطب الحضارة العالمية المعاصرة التي

بدأت تعاني منذ منتصف القرن التاسع عشر (أزمة فراغ روحي) Spiritual vacancy تمثلت في عدة مظاهر، أبرزها سيطرة الاتجاهات الوضعية Positivism التي علقت Suspended مسألة الوحي الديني في تجربة الإنسانية، استنادا إلى فلسفة العلوم الطبيعية وحرية العقل الليبرالي، فتراجعت مقولات الوحي والدين لتحتل «حيزا تراثيا» غير فاعل في توجيه حياة الإنسان المعاصر.

قد عقدت الكثير من المؤتمرات والندوات بغية معالجة هذه الأزمة الروحية على مستوى العالم، كما وتم إنشاء الكثير من مراكز البحوث والدعوة والتبشير غير أن كثيرا من هذه المجهودات قد اقتصرت على معارضة المقولات الوضعية والتوجهات العدمية بمنطق الدفاع السلبي passive الذي يعتمد على التبرير والوعظ الخطابي بروح المدافعة التراثية أو الأيديولوجية (غير المعرفية)، أو بروح المدافعة العصبية الذاتية عن الدين، ففقدت بذلك حلقة الاتصال المنهجية ما بين الأسلوب المعرفي الذي تتخذه التوجهات الوضعية سلاحا لها استنادا إلى مباحث الصيرورة Becoming والجدل Dialectic والنسبية Relativism والاحتمالية Probability في مقابل الإطار التاريخاني Historological للتأويلات Interpretation الدينية المفارقة بمفاهيمها ومرتكزاتها الثقافية والعقلية لهذه المباحث. فكانت النتيجة ـ وفي أفضل الحالات ـ إيجاد حالات من (التحييد العقلي) أو (الارتباك النفسي) أو (الانفصام الذهني)، وعليه يمكن القول بوضوح أن كيفية الطرح المتخلف لمقولات الوحي والدين وبما هو دون مستوى مناهج المعرفة العلمية النقدية التحليلية، إضافة إلى التأويلات المتناقضة للنصوص الدينية، انتهى بمعظم فلاسفة العالم والمفكرين إلى تهميش أو استبعاد الخطاب الديني عن محاوراتهم الفلسفية والفكرية، وعن مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية الأمر الذي يضيف إلى عمق الأزمة الروحية العالمية.

وبما أن القرآن الكريم لا يشكل محورا أساسيا في تركيبة الحضارة الأوربية

المهيمنة عالميا، لأنه لم يكن جزءا من تكوين العقل الأوروبي الذي استقطب معظم التحولات الفكرية والنهضوية في العالم وصبغها بخياراته الحضارية، وبما أن العالم يدور كله تقريبا من حول الحضارة ذات الأصول الأوربية كقطب مركزي له ولخياراته الفكرية ونظمه السياسية وأفكاره الاجتماعية بحكم وجود «نواة» زرعتها أوروبا في أحشاء مجتمعات العالم حين توسعها، فإن كل حوار لا يستهدف التعامل مع مقولات هذا الأصل الأوربي الجذور والمعاصر سيأتي بالضرورة هامشيا كانكفاء على الذات، إذ سيكتفي فقط بحالة الدفاع السلبي عن النفس. ودليلنا على ذلك أن معظم مراكز الدعوة الإسلامية ومعاهد البحوث ذات الصلة بالجهد الإسلامي لا تجد في نفسها القدرة على مناجزة الطوفان الأوربي فتلجأ لاستخدام العامل السيكولوجي الذي يعتمد فقط على استثارة (النخوة) الدينية والتهجم على «الأوربي ـ بمعنى التغريب» واستمداد مدافعات الحروب الصليبية، ولكن دون الكشف بروح معاصرة عن عظمة ما كان في الماضي من إيجابيات.

والخطر الكامن هنا أن كافة هذه الجهود الدينية إنما تغفل عن الوتيرة العالمية التي يتفاعل بها العالم «عضويا» على مستوى مناهجه المعرفية وأنساقه الحضارية، وذلك عبر ما نلحظه من تطور لوسائل الاتصال والمواصلات وديناميـة انتشار الأفكار بل مؤثراتها التي تستتبعها، والتي تستخدم توجهاتها في المسرح والقصة والرواية والمذاهب الأدبية، وتشكيل قيم معينة على مستوى الأسرة والمجتمع، وهاهي الوضعية الليبرالية في نشوة انتصارها العالمي على الأنظمة الشمولية ترى أنها «نهاية التاريخ».

إن نوعية المهمة الحضارية العالمية البديلة التي ننادي بها، ونكرس أنفسنا باتجاهها، تفترض منا تكوين العقل المسلم المعاصر باتجاهين يتداخلان جدليا:

أولا): إن يستوعب هذا العقل شروط وخلفيات تكوين الحضارة الأوربية

المعاصرة بوصفها مركزية فرضت نفسها على مختلف التوجهات العالمية وتفاعلت بها ـ سلبا وإيجابا ـ كافة الأنساق الحضارية، على أن ينتهي هذا الاستيعاب المنشود إلى اكتشاف جذور الأزمة الروحية.

وثانيا): وأن يستوعب العقل المسلم المعاصر مرجعيته القرآنية استيعابا معرفيا ومنهجيا يتسامى إلى مطلقية هذا الكتاب (الكريم عطاء والمكنون فهما والمجيد الذي لا يبلى) بوصفه كتابا «مهيمنا» لا على الكتب السماوية السابقة له فقط ولكن على كل مناهج المعرفة البشرية السابقة والمعاصرة واللاحقة.

بهذا الاستيعاب «المزدوج» للوحي من جهة ولمقولات الواقع الموضوعي من جهة أخرى، تتكون «العقلية النافذة» فالمهمة دينية كما أنها حضارية شاملة.

وبما أننا نهدف لتأصيل هذا «الاستيعاب المزدوج» فإنه من مهمة مركز دراسة المناهج والأنساق الحضارية أن يضع المساقات التي تكشف عن قصور المناهج المستمدة من العلوم ذات المنحى التطبيقي وفي مختلف المجالات دون «السقف الكوني» لمؤثراتها، فكافة هذه المناهج «تفكيكية وتحليلية» وغير قادرة على «التركيب» لأنها لم تنطلق أساسا من الغاية التكوينية للخلق الكوني فاختصرته في حدود ملاحظاتها التجريبية المباشرة، إنسانا كان أو طبيعة.

وليس هدف هذه المساقات المنهجية إبطال المعرفة العلمية المعاصرة بجدليتها وصيرورتها ونسبيتها واحتماليتها، ولكن «إعادة توظيف» هذه المعرفة العلمية في إطارها الكوني المرتبط بالغاية الإلهية ـ غير العبثية ـ في الخلق والتكوين، بما يجعل المعرفة الدينية «الوحي» أساسا منهجيا في فهم الإنسان لنفسه وعالمه، ومصيره. وصولا إلى المفهوم «التوحيدي».

وبهدف التأثير على الأنساق الحضارية فإن من مهمة المركز دراسة كل نسق حضاري بالنفاذ إلى أصول تكوينه ومدى توافقه مع المفهوم التوحيدي، سواء في تمثلاته الدينية أو توجهاته الاجتماعية والحضارية، أي تحديد «خارطة الأنساق

الحضارية» في كل العالم والكشف عن خصوصيتها وتحديد أسلوب مخاطبتها.

إن الجهد في الحالتين «مساقات المناهج والبحث في الأنساق الحضارية» إنما هو انتقال من التنظير إلى الفعل المنهجي كما الحضاري، وهذه مهمة عميقة ومتسعة لأنها تعني «التفاعل» مع مختلف المناهج وتعني ايضا التفاعل مع مختلف الأنساق الحضارية.

قد سعت الأمة الإسلامية خلال أربعة عشر قرنا لاستجلاء معاني القرآن الكريم ومحاولة فهمه مستعينة بموفور السنة النبوية المطهرة واجتهادات الفقهاء والمفسرين من السلف الصالح، غير أن الأمة الإسلامية قد انتهت ـ بالرغم من كافة هذه الجهود إلى ما يتناقض مع مطلقية الكتاب الإلهي وعالمية الخطاب الإسلامي، إذ هيمنت نسبية البشر على مطلق الوحي وحددته بمتعيناتها الظرفية مما انتج العديد من التفسيرات والتأويلات المتضاربة التي اتخذت من ذاتها مرجعيات بديلة عن القرآن، واستندت كل مرجعية إلى تأصيل للسنة النبوية وللتراث خاص بها، الأمر الذي أدى لا إلى تفكيك مطلقية القرآن فحسب ولكن إلى تفكيك وحدة الأمة التي أناط الله ـ سبحانه وتعالى ـ بها عالمية الخطاب. ولهذا يصبح ضروريا أن تعود الأمة للتعامل مع مطلقية الكتاب وللتفاعل مع عالمية الخطاب، كمقدمة لتجاوز أزمتها الفكرية من جهة وتناقضاتها الطائفية من جهة أخرى وكمدخل تأسيسي للمشروع الحضاري العالمي البديل.

ولا يحمل هذا الاتجاه أدنى نوع من تجاوز السنة النبوية الصحيحة أو استخفاف باجتهادات السلف الصالح، وإنما يستهدف إعادة وضع القرآن في مكانه الصحيح إلى جانب موفور السنة واجتهادات الفقهاء والمفسرين بحيث سيتبين للأمة أن هجرها للتعامل المباشر مع القرآن قد البس عليها دينها، فالقرآن إذ هو مهيمن على ما سبق بحكم خاتميته فهو أيضا مهيمن على ما يلحق بحكم إطلاقيته.

وانطلاقا من هذه الفقرة السابقة بالذات والتحديد ينبني تأكيدي وإصراري على التوجه المباشر إلى القرآن الكريم بوصفه المهيمن على ما سبق بحكم خاتميته والمهيمن على ما يلحق بحكم إطلاقيته.

أن من يعنينا أمرهم - في هذه المرحة هم علماء المسلمين أنفسهم وذلك بحكم ما يحيط بالتوجه المباشر إلى القرآن من إشكاليات لغوية من جهة وبحكم تداخلات القضايا التي يطرحها القرآن وتعقيداتها من جهة أخرى، وقد نص القرآن على أهمية دور العلماء الذين يستنبطون ورفعهم درجات، فليس القصد من التوجه المباشر إلغاء دور العلماء لينتصب كل فرد فقيها ومجتهدا، تماما كما بينا أنه ليس من القصد تجاوز السنة النبوية المطهرة واجتهادات السلف الصالح. فالذي يعنينا هو «وضع القواعد» التي تمكن من التعامل مع إطلاقية القرآن وتتفاعل مع عالمية خطابه.

ثم نلحق بالتوجه المباشر أهمية دور المثقفين الذين بمقدورهم تجاوز إشكاليات اللغة واكتشاف مكامن القرآن المنهجية والمعرفية لدى استعادتهم لقراءاته وفق القواعد التي نكون قد طرحناها بإذن الله. إذ أن تراكم المعارف البشرية وتحولها إلى «تخصصات نوعية» في الألسنيات المعاصرة وغيرها تجعل من هؤلاء المثقفين المختصين جيشا من الفقهاء المعاصرين.

الالتقاء بإسلامية المعرفة:

ونحن نواصل جهودنا «الفردية» منذ منتصف سبعينيات القرن الماضي في هذا الاتجاه اكتشفنا لاحقا تيارا إسلاميا بدأ ينشأ طارحا أمامه «إسلامية المعرفة Islamization of Knowledge».

النشأة:

بدأت إرهاصات Initiation النشأة لهذا العلم الفلسفي باسم إسلامية

المعرفة في مطلع السبعينات من القرن الماضي، حيث عقدت العديد من المؤتمرات واللقاءات في الولايات المتحدة الأمريكية وماليزيا وباكستان أدت بالتدرج إلى تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي(International Institute For Islamic Thoughts (IIIT) في ولاية فيرجينيا الأمريكية مطلع ١٩٨٠م والذي التحقت به مستشارا علميا غير متفرغ، في الفترة (١٩٨٩ / ١٩٩٥م) وذلك بعد نظرهم في مؤلفي «العالمية الإسلامية الثانية ـ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» الصادر في طبعته الأولى عام ١٩٧٩ والذي وضعته آ. د منى أبوالفضل ضمن مساقات الدراسات العليا في جامعة القاهرة عام ١٩٨٢، وقد وضع أ. د طه جابر العلواني، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي مقدمة الطبعة الثانية والموسعة عام ١٩٩٦ موضحا فيها أسباب ودوافع اللقاء بينهم وبيني، كما أدرجت جامعة ماليزيا الإسلامية العالمية في كوالامبور بعض دراساته في مساقاتها ضمن كلية الوحي وعلوم القرآن وقد نال الأستاذ «الجيلاني بن التهامي مفتاح» درجة الماجستير حين قدم بحثه التكميلي حول «تقويم منهجية الأفكار الواردة في ذلك الكتاب» في فبراير ١٩٩٨. وهناك آخرون قدموا فيه رسائل دكتوراه من الدرجة الثالثة في جامعة تونس عدا حلقات بحث متخصصة في جمعية بسكرة للترقي الاجتماعي في الجزائر. كما أنه في إطار علاقتي «السابقة» بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي كلفني أ. د طه جابر العلواني بإعداد دراسة عن (منهجية القرآن المعرفية ـ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية) فرغت منها في واشنطن، ثم هناك المعهد العالمي للدراسات الإسلامية الذي ترأسه الدكتور العطاس وهو أحد أبرز المؤسسين الأوائل لهذا العلم الفلسفي، ثم معهد «إسلام المعرفة» في جامعة الجزيرة بالسودان.

في شهر ربيع الآخر ١٤١١هـ الموافق نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٩١م، تبنى المعهد العالمي طباعة دراسة (منهجية القرآن المعرفية) وحصرها في تداول

محدود ثم عقد ندوة لمناقشتها في القاهرة في مارس (آذار) ١٩٩٢ حيث شارك فيها جمع من الأساتذة من ذوي التخصصات المختلفة وقدم لها الدكتور طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي ـ كما تناولها أساتذة آخرون من خارج الندوة بتعقيبات مكتوبة.

وقد شارك في الندوة كل من:

د. عبدالوهاب المسيري

ود. محمد بريش

ود. علي جمعة

ود. منى أبوالفضل

ود. أحمد صدقي الدجاني

ود. محمد عمارة

ود. أحمد فؤاد باشا

ود. حامد الموصلي

ود. محمد بريمة

ود. سيف عبدالفتاح

ود. ممدوح فهمي

ود. جمال عطية

أما الذين بعثوا بتعقيبات كتابة فهم:

الشيخ محمد الغزالي (رحمه الله)

ود. عادل عبدالمهدي

ود. زياد الدغامين

ود. أكرم ضياء العمري

ود. ماجد عرسان الكيلاني

ود. محمد صالح

ود. برهان غليون

ود. إبراهيم زيد الكيلاني

ود. محمد الراوي

ود. عبدالرحمن بن زيد الزبيدي

والأستاذ حكمت بشير ياسين

طبيعته ومبرراته:

بما أن فترة التأسيس لم تتجاوز الثلاثين عاما فإن الشارحين لبدايات هذا العلم الفلسفي والمعقبين عليه، يتراوحون في النظر إليه كمدخل معاصر Contemporary Phopaedevtics لما «يستحسن» Approbatory من علوم وفلسفات «حديثة» Modern بهدف «استصحابها» في الدراسات الإسلامية «الجارية» Current مع «تأصيلها» Origination باتخاذ مرجعيات لها في التراث الإسلامي.

لهذا عوملت إسلامية المعرفة حتى من قبل المؤلفين فيها ككم مضاف لذات «التراكمات» Accumulation التراثية ولكن بلغة العصر السائدة Prevailing اليوم، فجاءت الدراسات والأوراق لتبسط مفاهيم حول «الوسطية» Moderate أو التوفيق Electicism «التلفيق» Syncretism بين الدين والعلم أو بين المفاهيم السياسية الإسلامية والغربية، وتم «ابتداع» علم نفس إسلامي، وعلم اجتماع إسلامي، وعلم اقتصاد إسلامي، وتنمية إسلامية ولا زال الجهد ممتدا، بمنطق الإضافة إلى التراكم التراثي الكمي والاستصحاب.

بهذا لم يتم النظر إلى إسلامية المعرفة كمنهج علمي يتميز «بتجديد» Innovation«نوعي» «مميز» Distinguished عن مناهج التراكمات السابقة. و«مواز» Parallel في جدته النوعية للعلوم والفلسفات الحديثة ومكافئ Equivilent لها.

وبموجب هذه النظرة التي حكمت إنتاج إسلامية المعرفة اتفقت معظم الكتابات التحليلية النقدية الحديثة على أن إسلامية المعرفة هي محض «تركيب تلفيقي» بين علوم وفلسفات معاصرة ورؤى دينية تاريخية لا تمت بصلة «لأدوات المعرفة» التي أنتجت العلوم والفلسفات الحديثة.

فإسلامية المعرفة ـ في تقدير هؤلاء ـ ذات جذور لاهوتية Theological تخطاها الفكر «الوضعي» Positivism الحديث، وتخطى بعدها الفكر الماورائي للطبيعة أيضا Meta ـ Physical، وأن مآلات إسلامية المعرفة ـ في أحسن الحالات ـ هي «قلب المؤمن» ولا سبيل لها لابتداع العلوم المعاصرة التي تدعيها من فلسفة وعلوم الطبيعة والإنسان والمجتمع ولا غيرها.

بهذا يحكم على إسلامية المعرفة بأنها محاولة تلفيقية ساذجه وبدائية Primitive لإحياء مقولات أيديولوجية Ideological ذات مضمون فكري تاريخاني Historicism أحدث التطور العلمي المعاصر معه «قطيعة معرفية».

وبالذات أن مصطلح العلم Science ومبادئه ونظرياته التي تقوم على التجريبية Experimentalism لا تنسب إلى دين وقومية، فليس هناك نظرية معرفة إيطالية أو إسبانية، كما أنه ليس هناك نظرية نسبية في الفيزياء الإيطالية دون غيرها من الفيزياء الألمانية، وليس هناك نظرية جاذبية صينية بخلاف نظرية الجاذبية اليونانية وتبعا لذلك ليس هناك علم اجتماع صيني وآخر هندي، أو علم نفسي إسلامي وآخر مسيحي أو يهودي أو بوذي أو كونفشيوسي.

هؤلاء يعتمدون في محاجتهم «الموضوعية تماما» هذه على نفس الكتابات الصادرة عن شراح إسلامية المعرفة، سواء في علم الاجتماع أو التاريخ أو فلسفة العلوم الطبيعية والتي عرضنا لنمطيتها، سواء على مستوى استعارة الألفاظ أو التوفيقية أو الوسطية أو التأصيلية.

فهذا النوع من الشروحات والكتابات إذ جرد إسلامية المعرفة عن أي منهج

ضابط لها فإنه قد شوه مناهج الآخرين أيضا سواء في العلوم الطبيعية أو الإنسانية، وذلك حين قارب ووفق وحتى أصل بلا منهج.

فمهما كانت «نسبية» ما تتمظهر به المقاربات مع نتاج المناهج الغربية وما يحتمل التأصيل تراثيا، فإن ميزان هذه النسبية المفترضة ـ يجب أن يخضع مسبقا لمعرفة دقيقة بمنهجية إسلامية المعرفة والمنهجيات الأخرى، كل في داخل نسقه وتركيبه.

من بعد معرفة وإدراك ذلك، إدراكا علميا وفلسفيا، تؤخذ المقاربات ـ إن وجدت ـ بمنطق «الاستيعاب» Understanding ثم «التجاوز» Transcendental ـ كما يؤخذ «التأصيل» بمنطق منهج إسلامية المعرفة في التجديد النوعي وليس الاجتهاد التراكمي.

فقد جاءت تلك الدراسات «توفيقية» و«تلفيقية» و«وسطية» و«استعارية» و«تأصيلية» وما شابه ذلك نتيجة افتقارها أصلا لمنهج معرفي محدد في النظر لإسلامية المعرفة. ولاستخدام «أدوات معرفية» واضحة لإعادة فهم القرآن والسنة النبوية وتحديد الموقف من «تاريخانية» التراث الديني بخلاف القرآن، والموقف المنهجي من الحضارة الأوربية الغربية. فالناظر لنوعية الدراسات التي نسبت لإسلامية المعرفة لا يجد فارقا كبيرا بينها وبين الاجتهادات الجزئية لمرحلة فكر الإصلاح والنهضة «١٨٣٩ / ١٩٤٠» وكذلك مرحلة التنويرية السابقة ما بين القرنين الرابع والثامن الهجري في العصر العباسي وبعض اجتهادات فلاسفة وفقهاء الأندلس والمغرب. بل أن تلك الكتابات أكثر «جهدا» و«عقلانية» مما انتهت إليه بعض كتابات إسلامية المعرفة المعاصرة والتي لا تتناسب مع متغيرات زمانها ومكانها.

ماذا نعني بمنهج إسلامية المعرفة؟

لكل عصر حضاري في تاريخ العالم ضوابطه المعرفية والمحددات العامة

لموجهات التفكير التي تصقل مناهجه من سيادة المنطق الارواحي (مذهب حيوية المادة الذي يقول بأن لكل شيء روح) الإحيائي Animistic والذي لازم الوثنية القديمة Paganism بآلهتها المتعددة وقرابينها البشرية Human Sacrifice وإلى عصرنا الراهن الذي قيد المنهجية Methodology بمعرفية علمية معاصرة Epistemology تجاوزت حتى المنطق التقليدي الوضعي باتجاه التحليل Analysis والتفكيك منطلقا من النسبية Relativism والاحتمالية المفتوحة Probability سواء في العلوم الطبيعية أو الإنسانية.

وبما أن هذا السقف الحضاري العلمي العالمي قد عجز عن التركيب Construction بعد أن أوغل في التحليل والتفكيك فلم يستطع أن ينتج عالما جديدا للقيم Realm Of Values فقد بدأ الانفصام بين عقلين يحتاج كلاهما للآخر، هما «العقل الاستدلالي» Deductive الذي يعتمد على التأمل العقلي Rational Reflection و«العقل الاستقرائي» Inductive الذي يعتمد على التجربة المباشرة Direct Experiment.

ولا يكون التداخل Ingression بين العقلين الاستدلالي والاستقرائي عفويا Spontaneous وإنما يأتي هذا التداخل منضبطا بدوره بسقف التفكير الحضاري المعاصر الذي يرفض المقولات اللاهوتية Theological ذات الطابع الأسطوري والخرافي Mythical بنفس الكيفية التي رفض بها الارواحية Animistic كتفسير لفعل الظواهر في الوجود.

مما يعني أن معرفتنا المعاصرة تتطلب منهجا Methodology يجمع بين الاستدلال والاستقراء، بمعزل عن ما يؤدي إليه الاستدلال من نهايات لاهوتية وخرافية، وبما يؤدي إليه الاستقراء من تفكيك مطلق و«وضعية» وعجز عن التركيب.

لحل هذه القضية تبرز الحاجة أو الضرورة لعقل علمي معرفي معاصر

يتجاوز الوضعية Positivism ويتجاوز اللاهوتية معا.

ولا يكون هذا العقل المطلوب في هذه الحالة إلا «كونيا» Cosmic يستطيع التعامل وبمنطق «التركيب العلمي» مع كون لا متناه Infinite في الكبر ولا متناه في الصغر عبر نظرية مطلقة للوجود Absolute Theory Of Anthology أو نظرية متعالية للوجود Transcendental، «تستوعب» معطيات العقلين، الاستدلالي والاستقرائي في إطار الموضعية الكونية Global Placement التي أنتجتهما وباتجاه الكونية المتعالية Transcendental Cosmic.

عبر هذا التعالي في نظرية الوجود الكوني Cosmic وليس الكونية الموضعية Global يتم النفاذ الشفاف Transparent إلى البعد الميتافيزيقي Metaphysical Dimension الذي يحيط بما ورائيات الطبيعة Nature والإنسان Human كبعد ثالث متداخل معهما.

هنا تأتي إشكالية أن هذا البعد الكوني الميتافيزيقي هو بعد غير مرئي، غير منظور Invisible ـ Unseen، وغير خاضع للتجريبية الاستقرائية، وتتعدد وتتنوع اجتهادات العقل الاستدلالي تجاهه إلى درجة الخرافة واللاهوت، مما يجعل الكثير من نتائج هذا العقل غير مقبولة بمواصفات المنطق العقلي المعاصر وسقفه الحضاري.

إن هذه الإشكالية Problematic لا تحل إلا بوجود «وعي» كوني مطلق معادل ومكافئ Equivalent لهذه الكونية المطلقة الوجود. بما يعني صدور هذا الوعي المطلق المطلوب عن الذي صدر عنه الوجود الكوني المطلق. الله ـ سبحانه وتعالى.

ذلك أن جدل الإنسان Human Dialectic وجدل الطبيعة Nature Dialectic لا ينتجان بحكم ارتباطهما بالمجال الكوني «الموضعي» سوى وعي موضوعي Objective في حالتي الاستدلال والاستقراء، وهو وعي غير متعال إلى ما وراء

«الموضوعية» الظاهرة التي نطلق عليها عالم الخلق أو الشهادة أو «المشيئة» الإلهية المباركة World Of Emanation.

هنا نبدأ بدراسة القرآن كوحي كتابي Revelation معادل ومكافئ Equivalent للوجود الكوني المطلق Absolute Cosmos وحركته.

وفي هذه الدراسة القرآنية التي تشكل الركن الأساسي لإسلامية المعرفة يستمد المنهج المعرفي Epistemological Method القرآني الكوني المتعالي من العقلين الاستدلالي: (جدل الإنسان بحكم قوة الوعي الثلاثي: السمع والأبصار والأفئدة) والاستقرائي: (جدل الطبيعة بحكم التحليل والتفكيك) ولكن من بعد «استيعاب» العقلين ومنجزاتهما معا، وبالكيفية الموضوعية والعلمية التي ذكرتها، والتي تجرد منطق الاستدلال من النهايات اللاهوتية كما تجرد منطق الاستقراء من النهايات المادية Materialism أو «الوجودية الوضعية التائهة»Self Bewildering التي تتمركز حول الإنسان.

ليس من أهداف مساقات إسلامية المعرفة البحث في إن كان الله ـ سبحانه ـ موجودا أو غير موجود، فكلاهما العقلان الاستدلالي والاستقرائي قادران على التوصل إلى وجوده الأزلي Eternal الذي صدر عنه مطلق الكون ومطلق الإنسان وبكل لامتناهياتهما في التركيب والحركة، فالوجود الكوني كله بما فيه الإنسان مطلق غير متناه، وكذلك الوحي القرآني المكافئ لهما، ومن فوقهما إله «أزلي».

فقضية إسلامية المعرفة هي بحث العلاقة الجدلية Dialectic Relation التي تربط ما بين الغيب الإلهي والإنسان والطبيعة، وهي علاقة «تداخل»Ingression وليست علاقة تضاد Contradiction ولكنها أيضا ليست علاقة «حلول».

يعطي القرآن الكريم والمكنون والمجيد فهما محددا لهذه العلاقة بوصفها فعلا إلهيا على ثلاث مستويات مركبة:

أولها: الفعل الإلهي في عالم «الأمر المطلق» Divine World Of Absolute

Commandment وهو عالم يماثل في أمره المتعالي قول العبد الصالح للنبي سليمان لما طلب عرش ملكة سبأ: ﴿قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك﴾ (النمل / ٤٠).

وثانيها: الفعل الإلهي «في عالم الإرادة النسبي» Divine World Of Relative Intendeth وهو عالم مماثل يأخذ في إرادته مشاركة الإنسان بقدراته: ﴿وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا﴾ (الأعراف / ١٦٠).

وثالثها: الفعل الإلهي في عالم المشيئة الموضوعي Objective Divine World Of Emanation, Procession Or Creation حيث جدل الإنسان وجدل الطبيعة ومناهج الاستقراء والاستدلال ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ (ياسين / ٤٠).

الفعل الإلهي في عالم الأمر مطلق Absolute وفي عالم الإرادة نسبي Relative وفي عالم المشيئة موضوعي Objective حيث يرتبط بالمكانية Placement وعقليتي الاستدلال والاستقراء. وهذا هو عالم العلماء الذين يخشون الله: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء مآء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود * ومن الناس والدوآب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ (فاطر / ٢٧ ـ ٢٨).

والفعل الإلهي في عالم الأمر «منزه» فوق متعلقات الزمان والمكان وفي عالم الإرادة «مقدس» Holy وفي عالم المشيئة «مبارك» Blessed.

وليس بين هذه العوالم للفعل الإلهي انفصال، وإنما وصل وليس «حلول»، حيث تتولد المشيئة والتشيؤ عن الإرادة، وتتولد الإرادة عن الأمر: ﴿إنما أمرنا إذا أردنا شيئا أن نقول له كن فيكون﴾ (ياسين / ٤٠).

فمهمة إسلامية المعرفة البحث في علاقة هذه العوالم الإلهية الثلاثة للفعل بعضها من ناحية وتأثيرها المتصل بالكونية المطلقة والإنسان المطلق عبر صيرورة Becoming من ناحية ثانية ليتأكد «الحضور الإلهي» بقيومية دائمة في الوجود الكوني وحركته.

ولكن: بمعزل عن مفهوم الجبرية اللاهوتية Compulsive التي تستلب جدل الإنسان وجدل الطبيعة. وبمعزل عن الوضعية التي تستلب جدل الغيب، ولهذا طرحنا الجدلية الثلاثية كإطار فلسفي لإسلامية المعرفة وهي جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

منهج قراءة الجدلية الثلاثية:

ليتمكن الباحثون من فهم الترابط بين هذه الجدليات الثلاث والتعامل معها أوضحت سورة العلق «الجمع بين قراءتين» Combination Of Two Readings:

الأولى: قراءة غيبية بالله ـ سبحانه ـ خالقا مؤطرة بنظرة عبادية كونية.

والثانية: قراءة موضوعية بالقلم وهي مجال الاستقراء والاستدلال وكل مناهج المعرفة البشرية.

﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * إقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق / ١ ـ ٥).

عبادية القراءة الأولى بالله ـ سبحانه ـ خالقا ليست قراءة عرفانية ذاتية وإن تطلبت مجاهدات التقوى والتقرب إلى الله، لأنها قراءة «مقيدة» Bound بنصوص القرآن، ولا يأتي الجهد فيها لتحقيق خلاص واستنارة ذاتية Salvation And Enlighten بما يقارب «الكشف الصوفي».

إنها قراءة ملتزمة ومقيدة بنصوص الوحي، والتأويل «فيها يخضع للنص القرآني ولكن مع فهم معرفي ومنهجي لبنائية القرآن اللغوية بمنطق ألسني معاصر حيث للمفردة القرآنية دلالتها الاصطلاحية المميزة بمعزل عن

«المترادف» و«المشترك» Homonym فيما هو سائد من لغة العرب وبلاغتهم. فهناك فارق نوعي بين الاستخدام الإلهي لذات مفردات اللغة العربية، وتوضيح ذلك من أساسيات مساقات إسلامية المعرفة، فهناك مفردات ـ مثلا ـ تستخدم قرآنيا على غير استخدامها عربيا كمفردة» الأميين «التي تعنى في القرآن» غير الكتابيين «وليس عديمي القراءة والكتابة الحروفية. ولا يشير هذا المعنى القرآني لهذه المفردة في أن النبي» الأمي «ـ غير الكتابي ـ كان قارئا للحروف إذ تشير آية أخرى لا علاقة لها بمعنى أمي في القرآن أنه كان لا يتلو من قبله من كتاب وهنا معنى الأمي و» لا يخط بيمينه «وهنا انتفاء صفة الكتابة عن الرسول (ص): ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب﴾ تعنى أمي غير كتابي، غير يهودي وغير نصراني ﴿ولا تخطه بيمينك﴾ تعنى لا يقرأ الخط ويكتب الحروف ﴿إذا لارتاب المبطلون﴾ (العنكبوت / ٤٨).

إذن فالقراءة الأولى ليست عرفانية، ولا من قبيل الكشف الصوفي والاستنارة «البوذية» مثلا ولكنها قراءة «مقيدة» إلى النص القرآني وفق الاستخدام الإلهي المميز لمفردات اللغة العربية بمنطق ألسني اصطلاحي دقيق وهذا مساق قائم بذاته في إسلامية المعرفة كما ذكرنا.

كما أن هذه القراءة الأولى ترتبط بفهم بنائية القرآن في «وحدته العضوية» التي تعطي «منهجيته الضابطه» دون «نسخ وتناسخ» في آياته وما بينها.

وتعتبر هذه القراءة الأولى بوصفها كونية تتعالى إلى المطلق هي القراءة «المهيمنة» Dominating على القراءة الثانية (بالقلم الموضوعي) التي تنطلق من مناهج الاستدلال والاستقراء بتمكن الإنسان من قوى الوعي الثلاثي في الاستدلال: ﴿والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ (النحل / ٧٨). وإفادته الموضوعية من مناهج الاستقراء التي تعتمد على التفكيك والتحليل.

فالقراءة الثانية مركبة على «ثنائية العقل والتجربة»، وهي ثنائية لا تبيح منهجيا أشكال التأمل الذاتي المفتوح بلا منطق منضبط تماما كالقراءة الأولى المقيدة إلى النص القرآني والتي لا تبيح الركون إلى مبدأ الاستنارة الذاتية وإدعاء الكشف الصوفي.

قيمة الجمع بين القراءتين في المنهج:

تكمن القيمة المنهجية في أن القراءة الأولى تتعالى بالوعي الإنساني ـ عبر الوحي القرآني ـ إلى الكونية Cosmos بديلا عن «الموضعية» Placement فتتكون لدى الإنسان «نظرية وجود» Anthology مرتبطة بالله ـ سبحانه ـ بوصفه خالقا، ومصدرا «للكتاب والحكمة» فتشكل عقلية الإنسان وأخلاقياته على ضوء هذا الارتباط الإلهي فيتعالى على نزعته الغريزية البهيمية الدنيوية العابرة وينتمي لمنظومة إلهية من القيم Divine Realm of Values هي نقيض التعالي في الأرض والإفساد وسفك الدماء مهما كانت المبررات «النفعية» Utilitarianism ونزعتها العملية Pragmatism غير الأخلاقية، وتمركزها حول الذات الفردية Self Centered وإباحتها «الليبرالية» Liberalism ومنهجها الأدائي أو الأدواتي Instrumentalism وغزوها للآخرين بمنطق صدام الحضارات Clash Of Civilizations لفرض احاديتهم الإمبريالية على الشعوب بمنطق العولمة Globalization المعاصرة وسوابقها، بعد أن حولت الإنسان إلى كائن عدمي Nihilistic، يغذي آلة الإنتاج والاستهلاك، وامتدادا إلى مفهوم جديد للجنس والنوع Sex يتجاوز العلاقة العائلية ويجعل من الجنس محض لذة بايولوجية ونفسية واختيار ذاتي Gender.

فالقراءة الأولى المهيمنة على الثانية هي الأساس في بناء المشروع الإسلامي الحضاري العالمي النقيض للمنهج «الوضعي» الذي يحصر الإنسان في «المكانية الضيقة» ويبوتقه Encapsulated في نوازعها الغريزية الأرضية ما دون الكونية وتجلياتها الإلهية.

وحين نأخذ بالقراءة الثانية «جمعا» مع القراءة الأولى بذات الوقت فإننا نحرر القراءة الثانية من جنوح الاستدلال والاستقراء إلى «الوضعية» بأشكالها المادية والمثالية و«الوجودية» الذاتية العبثية وذلك حين نسترد العلم واستقراءاته، والعقل واستدلالاته، إلى مضمون القراءة الأولى فنتجاوز بذلك «المشكلات الزائفة» في الفلسفة الإنسانية Pseudo Problems In Philosophy.

ذلك بنفس المستوى الذي تحرر فيه القراءة الأولى المعرفة الدينية من اسقاطات اللاهوت والأساطير والخرافة وانحرافات التأمل الذاتي والشطحات الأمر الذي يوضحه القرآن جيدا بممارسته للاسترجاع النقدي«لكافة قضايا الموروث الديني.

غير أن تحرير القراءة الثانية من النزعة الوضعية يتطلب تحرير «فلسفة العلوم الطبيعية». وهي السند لهذه الوضعية ـ من نزعتها «المادية» و«اللاادرية» أيضا تجاه قضايا «الميتافيزيقيا».

ولا يأتي هذا التحرير بإيجاد انفصام بين اجتهادات العقل الاستدلالي الإيمانية وانسياق العقل الاستقرائي ـ المتمظهر بالعلم والتجريبية والمنطقية المعاصرة ـ وانسياقه وراء الوضعية أو المادية أو اللاادرية.

وإنما يتم تحرير العقل الاستقرائي العلمي من «داخل العلوم الطبيعية» نفسها حين ترشدنا القراءة الأولى بمنهجها الكوني على أن قانون الظاهرات الطبيعية وتخليقها Creation وجعلها وصيرورتها Becoming لا يخضع بالمطلق للقوانين التطبيقية الحتمية التجريبية Empirical فقط ولا لقوانين النسبية Rhelativity والاحتمالية Probability فقط وإنما لتفاعلات كونية وليست أرضية Cosmitic Operations هي التي أوجدت حالات التنوع والتعدد اللامتناهيين في كون لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر: بما في ذلك خلق الإنسان نفسه: ﴿إن الذين **يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه**

فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير * لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (غافر / ٥٦ ـ ٥٧).

فإعادة تقييم فلسفة العلوم الطبيعية تشكل مساقا كاملا في إسلامية المعرفة بداية من تحليل ما ورد في سورتي «الرعد» و«فاطر» حول مصدرية هذا اللاتناهي في التخليق والصيرورة.

وبنفس المستوى يعاد صياغة العلوم «الاجتماعية» و«الإنسانية» بمنهج كوني يعيد ضبط وتوظيف ما انتهت إليه المناهج المعاصرة " بتخليق «الإنسان كونيا» كما يرد في سورة «الطارق» وتكوين «النفس» كونيا كما يرد في سورة «الشمس» ولهذا ركبت «حرية الاختيار» في أصل تكوينها. وهناك العديد من الموضوعات في هذا السياق ومنها «التاريخ الإنساني» وعلاقته بمراحل الدين المختلفة، والفارق بين الأرض «المحرمة» في مكة Inviolable والأرض «المقدسة» Holy حيث أشار الله ـ سبحانه ـ ولماذا «الاصطفاء» الإلهي لهذين «المكانين» وكذلك لماذا «الاصطفاء» الإلهي «لشعبين» من القبائل، الأميين العرب والأسباط الإسرائيليين من قبلهم، علما برفض المنطق الإنساني للاصطفاء بين الشعوب وبين الأمكنة، واقتران هذا الاصطفاء ـ بالمنطق البشري ـ بالعرقية والتفاضل والاستعلاء.

كما يتولد عن هذا المساق التاريخي البحث التحليلي المعرفي في أنماط «الحاكمية»، فيندمج المساق التاريخي مع المساق «السياسي» والتاريخي لتحديد ثلاثة أشكال ومضامين للحاكمية، بداية من الحاكمية الإلهية ولكن «عبر الأنبياء المتتابعين» وخواصها التشريعية، والحاكمية الإلهية عبر «الاستخلاف» وعلاقة الاستخلاف بالتسخير الخارق من إذابة الحديد وإلى الطير والجن. والحاكمية الإلهية «عبر الكتاب» حيث النص القرآني المهيمن، والمستمر كريما ومكنونا ومجيدا بعد «ختم النبوة والرسالة وكافة للناس، بكونية تستوعب وتتجاوز كافة المناهج المعرفية الإنسانية الصادرة عن العقل استدلالا واستقراء، وبعالمية

تستوعب وتتجاوز كافة الأنساق الحضارية بمنطق «التعارف.

هذه هي القيمة العلمية والمنهجية للجمع بين القراءتين ضمن مساقات إسلامية المعرفة لتوليد وإعادة صياغة كافة هذه العلوم على نحو كوني. وهذا جهد تأسيسي يتطلب «المؤسسية» و«الجماعية» وفي مختلف المجالات التي يتكامل فيها من «علوم الطبيعة» وإلى «العلوم الإنسانية» وتفرعاتها في «علم الاجتماع» و«علم النفس» و«التاريخ» و«السياسة» و«الألسنية» وأنواع «الحاكميات الإلهية» و«تناسخ الشرائع» وغير ذلك كثير مما يؤسس لحقل معرفي منهجي كامل في إطار «جدلية الغيب والإنسان والطبيعة»، وباختصار فحيث فكر الإنسان وأبدع تتولى إسلامية المعرفة إعادة الصياغة باتجاه كوني.

اطلاقية القرآن: ما سبقه وواقع التنزيل والمستقبل:

حين نقول بإطلاقية النص القرآني فذلك لا يعني تجاوز خصوصية ومرحلية وواقع التنزيل وخطابه لتلك الحقبة، خصوصا وأنها الحقبة التأسيسية «التي توجه القرآن إليها بكل تفاصيلها المرتبطة مباشرة بحراكها الاجتماعي والعقائدي من «التأليف الإلهي لقلوب القبائل» وإلى «هجرة» الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة ليؤسس فيها «دارا» وليس «دولة» لنشر «الدعوة» وتهيئة العرب «للخروج».

وقد تضمن القرآن خطابا «تخصيصيا» للرسول في تلك المرحلة ولقومه، وعقد الله لرسوله ـ حينها ـ «النصرة الإلهية» المتجاوزة «لسنن» الطبيعة «وطاقات» الإنسان، وجعل الله ـ سبحانه ـ طاعة الرسول «ملزمة»، وهناك خطاب قرآني يحيط بتلك الفترة و«وحيها» من الكتاب تصديقا للذي «بين يديه»، ثم يطلق الكتاب للاستمرارية في مستقبل الزمان والمكان وتبعا لمقتضيات «الصيرورة» و«المتغيرات النوعية».

فما كان «مرحليا» من خطاب قرآني هو جزء من «إطلاقية القرآن»، وليس

«تقييدا له»، تماما كتصديق القرآن لما سبق تاريخيا من أديان وتجارب نبوية، عمد القرآن ليس لمجرد التذكير بها فقط في مجرى «العبر» ولكن «لاسترجاعها نقديا» وتصحيح ما زيف من حقائقها ثم ربطها بالسياق الديني العام منذ أول «المصطفين» آدم عليه السلام وإلى خاتم الرسل والنبيين محمد عليه الصلاة والسلام. فإطلاقية القرآن «هيمنت» على ما سبق تاريخيا من أديان واسترجعت فتراتها نقديا، كما أحاطت إطلاقية القرآن بالحقبة النبوية الشريفة وخصائصها، ثم أطلقت ـ نفس هذه الإطلاقية القرآنية الكتاب لما بعد ما «بين يديه» وقت التنزيل لينساب مع صيرورة الزمان والمكان.

فالقول بأن الخطاب القرآني فيه الكثير من الرجوع لحقب دينية وتاريخية سبقت، قول صحيح، ولكن يجب أن يقترن هذا القول بمفهوم الاسترجاع النقدي والتصحيح وليس مجرد التصديق «السردي» لما كان وكيفما ورد في كتب السابقين. فليجعل الله ـ سبحانه ـ الكتاب القرآني «مصدقا» لما سبق من كتب و"خاتما لها كان لا بد من تصحيح ما زيف من تلك الكتب، حتى لا تؤخذ تلك الكتب على ما انتهت إليه لاحقا. وهذا هو معنى «الهيمنة»:

﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه﴾ (المائدة/ ٤٨).

ثم جاء الخطاب المرتبط بخصائص الحقبة النبوية الشريفة في كثير من الآيات، ثم الخطاب اللاحق لتلك الحقبة:

﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير ، ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير (٣٢)﴾ (فاطر / ٣١ ـ ٣٢).

فالورثة اللاحقون هم ورثة لوحي الكتاب عن رسول الله خاتم الرسل

والنبيين من بعده، وهؤلاء لا يوحي لهم وحيا إلهيا من الكتاب كما كان لرسول الله وفي مرحلته «مصدقا لما بين يديه» وإنما يورثون باصطفاء الله لهم. والاصطفاء هنا ليس «كسبا» و«كفاحا» ذاتيا، وإنما هو «تفضل إلهي»، والورثة على أنواع، فأدناهم «ظالم لنفسه» وأعلاهم أو أرفعهم درجة «سابق بالخيرات» وهذا من مشمولات «عالم الأمر الإلهي المنزه» ـ (بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير).

وما بين السابق بالخيرات بإذن الله وأدناهم يأتي الوارث «المقتصد»، فلكل من هؤلاء الورثة موقعه في مراتب الفعل الإلهي، فأدناهم يرتبط بعالم «المشيئة الإلهي المبارك» في حين يرتبط أوسطهم بعالم «الإرادة الإلهية المقدسة»، أما أعلاهم فيرتبط بعالم «الأمر الإلهي المنزه»، وكل ذلك من فضل الله وتوريثا عن الرسول والنبي الخاتم، فلا «رسائل إسلامية ثانية ولا ثالثة»، ولا وحي من بعد خاتم الرسل والنبيين، ولا «عصمة» ولا «وصول كفاحي» إلى المقام الإلهي.

فإطلاقية القرآن تحيط بكل هذه المراحل، ما سبق ثم المرحلة النبوية الشريفة وما يسيل لاحقا في صيرورة الزمان والمكان، ولكل مرحلة «حظها». فالذين يتوقفون لدى ما سبق آخذين فقط بما سجلته «حقب التدوين» الهجرية الثلاثة الأولى في كتبها ومدوناتها الثرية، إنما يقطعون ما أمر الله به أن يوصل. ويحجرون على الكتاب تكشف مكنونه، واستمرارية كرم عطائه ومجيديته التي لا تبلى بالزمن والأخذ عنه: ﴿إنه لقرآن كريم، في كتاب مكنون﴾ (الواقعة/ ٧٧ ـ ٧٨). وكذلك ﴿بل هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ﴾ (البروج /٢١ ـ ٢٢).

فإطلاقية القرآن مستوعبة للحقبة النبوية الشريفة، ولما قبلها ولما بعدها، ولكل حقبة من هذه الحقب خصائصها، فما قبل الحقبة النبوية الخاتمة كان الدين مميزا بخطابه «العائلي» لآدم، ثم القبلي / القومي (مجازا) وبخطابه «الحصري» لاقوام محددين، ثم جاء الخطاب «العالمي» في السياق الأمي "لغير الكتابيين أساسا والذين لم يتبعوا قبلة المسلمين، (مطلع سورة الجمعة) ثم جعل الله ـ سبحانه ـ الأمر من بعد ختم النبوة و«الرسالة» تدافعا بين العرب والمسلمين

والإسرائيليين اليهود إلى أن يظهر الله الهدى ودين الحق على الدين كله، ولو كره المشركون وكره الكافرون، ويأبى الله إلا أن يتم نوره، وهذه هي مرحلتنا. وفيها «التوريث» وفيها تتجلى «إستمرارية علاقة الغيب بالواقع»، وتتجلى قراءة العبودية الأولى بالله خالقا، وهي القراءة المهيمنة على القراءة الثانية، وفيها تتجلى إطلاقية القرآن، فنرجو أن نكون من بقايا ثلة الآخرين من «قلة المقربين» أو من الأدنى حظا من أصحاب اليمين «(مطلع سورة الواقعة). ﴿وعسى أن نكون من الذين يتقون الله ليعلمهم الله﴾ (البقرة / ختام الآية ٢٨٢).

كما أن إطلاقية القرآن تستوعب وجودنا ما قبل الميلاد وما بعد الموت، وما قبل «الانفلاق» الكوني وما بعد «التركيب» وإلى زوال السموات والأرضين، ثم ما بعد ذلك حيث تبدل الأرض غير الأرض والسموات غير السموات.

فأن نعيش لحظتنا الكونية الحاضرة بكل مواصفاتها، فذاك لا يلغي إمتدادنا عن ما قبل ومصيرنا إلى ما بعد. تماما كما أن تعاملنا في لحظتنا المعاصرة والحاضرة برؤى منهجية ومعرفية للقرآن المطلق لا يلغي «إمتدادنا» عن الحقبة النبوية الشريفة من قبلنا، «واستيعاب وتجاوز» تلك الحقبة النبوية لما سبقها من ديانات وكتب «صدقتها» ثم «هيمنت» عليها ونسختها باتجاه «عالمية الخطاب» «وحاكمية الكتاب» و«شرعة التخفيف والرحمة». ثم التفاعل مع كل «المناهج المعرفية» استيعابا وتجاوزا، ومع كل «الأنساق الحضارية» استيعابا وتجاوزا أيضا.

الغرض العملي من إسلامية المعرفة:

يتضح من ثنايا ما أتينا عليه أن إسلامية المعرفة ـ تمنهج عمليا لحياة الإنسان بكل أبعادها ولكن ليس بمنطق جبري آحادي، لأن طرح الإطار الجدلي بأبعاد ثلاثة ينفى الآحادية والجبرية عن فعل كل بعد جدلي بمفرده، فالغيب لا يستلب جدل الإنسان وجدل الطبيعة بمنطق لاهوتي، فللإنسان جدله «الوجودي» كما أن للطبيعة «قوانينها»، كما أن جدل الإنسان لا يستلب جدل الغيب فلجدل الغيب تداخله الكوني مع جدل الإنسان والطبيعة عبر ما عرضنا له ـ وستفصله المساقات

بإذن الله ـ من مراتب الفعل الإلهي من عالم «الأمر» إلى عالم «الإرادة» إلى عالم «المشيئة»، لهذا لا ينتهي جدل الإنسان إلى وجودية عبثية وفكر «وضعي». كما أن جدل الطبيعة لا يستلب جدل الغيب رجوعا إلى قوانينها التجريبية والتطبيقية لأن الخلق الطبيعي وصيرورته هو أكبر من مكانيته الأختبارية في كون لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر.

فالجدلية الثلاثية هي نفي لأي جبرية أو آحادية، وبالتالي فإن طرحنا الديني في إسلامية المعرفة لا يقابل «الشمولية» لا فكرا ولا سياسة، فكونية القرآن أكبر من الشمولية المنغلقة لأنها تتعامل مع إنسان كوني مطلق التركيب، ومع طبيعة كونية مطلقة التركيب وعبر وحي كتابي مطلق يعادل بوحيه ويكافئ الوجود الكوني وحركته، وصدر ويصدر كل ذلك عن إله «أزلي» ـ سبحانه وتعالى وتبارك ـ تنزه أمرا وتقدس إرادة وتبارك مشيئة، وهو ـ سبحانه ـ فوق المطلقات «إنسانا وكتابا وطبيعة». كما أن عالمية الإسلام إذ ترفض «الشمولية الأحادية» Totalairism فإنها ترفض «الإنغلاق العصبوي» Fanatismدون التعددية Plurialism، فمفهوم «الأمة الوسط» هو «مفهوم فلسفي» بقدر ما هو «مكاني»، وليست فلسفته هي الوسطية «والتوفيقية» ـ كما أوضحنا«ولكن فلسفته انتفاء العصبوية الغيرية تجاه الآخرين من حول الوسط بحكم»عالمية«الإسلام وخطابه»كافة للناس«ثم الشهادة عليهم.

فإذ يحق لغير المسلمين أن يعاملوا المسلمين بمنطق الغيرية الدينية والحضارية وبعصبوية بالغة ما بلغت، فإنه لا يحق للمسلمين ممارسة تلك التوجهات بحق الذين غايروهم دينيا وحضاريا. فأولئك لا يعلمون الفارق بين ما هم فيه وعليه وبين ما بعث الإسلام من أجله بخطاب عالمي وكتاب كوني كافة للناس.

حتى إن تشكيل العرب حين الخروج وبعده، قد اختلف حضاريا وعرقيا عن تشكيلهم في الجزيرة العربية بحكم ما استجد بينهم وبين الشعوب الذين تداخلوا معها «بالخروج» و«الفتح» من تفاعلات إثنية Ethnogeny وثقافية وحضارية على

مدى ما بين جنوب آسيا وإلى المتوسط بشكل عام، وعلى مدى، ما بين المحيط والخليج بشكل خاص، فأدى هذا التفاعل لأن تنزع عن تركيبة العربي خصائصه «الأحادية» عرقيا وحضاريا، بحكم التكوين وليس بالضرورة أن يكون العربي نفسه واعيا لذلك.

بحكم هذا المفهوم الفلسفي لأمة الوسط المتداخلة بغيرها حين الخروج و«الفتح» وبحكم «عالمية» الرسالة و«كونية» القرآن، وكذلك «خاتمية» «النبوة» للناس أجمعين، لا يملك القائمون بأمر الدعوة في الإطار العربي النظر بغيرية عصبوية للآخرين، أوروبيين كانوا أو آسيويين أو إفريقيين، ومهما كانت معتقداتهم ومناهج أفكارهم وأنساق حضاراتهم، إذ يظل منطق الدعوة ليستجيب الآخرون هو الأساس ولو بادر الآخرون بالعداء على أساس «عصبوية المغايرة» وشنوا حروبا توصف بالصليبية أو هاجموا الإسلام، فهم في هذا الشأن ليسوا قدوة للمسلمين ليردوا عليهم بالمثل، وإنما الرد الإسلامي هو في مواصلة الحوار معهم برجاء استجابتهم، فديارهم ديار «استجابة» وليست ديار «حرب» كما شرع البعض دون علم بحقيقة الإسلام.

وبحكم هذا المفهوم الفلسفي المترابط الأبعاد «للأمة الوسط» و«الشهادة» على الناس و«العالمية» فرضت «التعددية» الدينية والحضارية نفسها على المسلمين العرب طوال تاريخهم في هذه المنطقة الوسط ومحيطها من الأرجاء المجاورة، فجاءت تشريعات «أهل الذمة» لإبقاء دينهم عليهم وليس «أسلمتهم» ولا حتى «تعريبهم» بالقسر والإكراه مهما شاب مفهوم الذمي من تطبيقات خاطئة وانحرافات، فحين يضحى المنظور الإسلامي للغير "أحاديا ونقيضا «للتعددية» تبطل «عالمية» الإسلام نفسها.

ودرأ لما يظهر من «تناقض» بين هذا المفهوم الدعوي التسامحي وبين ما كان في صدر الدعوة الإسلامية من «جهاد» وفتح" استلزما «الخروج» و«القتال» ستوضح مساقات المعهد ومحاضراته الفارق المنهجي بين مهمات وخصائص

الحقبة النبوية الشريفة والحقب التي تلتها فيما يختص بمفاهيم «الجهاد» و«الفتح» وذلك لإزالة التباس مفهومي وعقائدي لا زال قائما في أذهان كثيرين أشكل عليهم أي الآيات يتبعون: آيات لا إكراه في الدين وجادلهم بالتي هي أحسن أم آيات القتال والسيف؟!.

فحين تتحول إسلامية المعرفة بمنهجيتها الكونية إلى واقع تطبيقي، بعد أن تحل مشكلات «الوعي الزائف»، فإن مآلها العملي هو إعادة صياغة واقع الإنسان واتجاهاته ونظمه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بهدف تحريره من كافة الاستلابات اللاهوتية والوضعية والبشرية.

بداية من التحرر العقلي والسياسي في سورة «النحل» بمعزل عن أشكال العبودية المختلفة بين البشر، فالله ـ سبحانه ـ «يحذر» من أن تماثل العبودية له بعبودية «الاسترقاق» بين البشر حيث يسلب «مالك العبيد» البشري حق مملوكه في «التعبير» السياسي، والاستخدام «العقلي» و«التصرف» الاقتصادي فهو «كل عليه» «تابع» في حين يخلق الله ـ سبحانه ـ قوة الوعي الثلاثي للإنسان، سمعا وبصرا وفؤادا، ويجعل من الإنسان «مالكا» لما رزقه هو له «حر التصرف» فيه، ولينتهي بمثال «الحرية» كالطير في جو السماء:

﴿ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والأرض شيئا ولا يستطيعون * فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون * ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقنه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون * وضرب الله مثلا رجلين أحدهمآ أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على موله أينما يوجهه لايأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم * ولله غيب السموات والأرض وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب إن الله على كل شيء قدير * والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون * ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السمآء ما

يمسكهن إلا الله إن في ذلك لأيات لقوم يؤمنون﴾ (النحل / ٧٣ ـ ٧٩).

ويعزز الله ـ سبحانه ـ حرية الإنسان في سورة «النحل» بالتحذير من استغلاله عبر «الدعاوى» السياسية والأيديولوجية التي «تزين» البرامج والشعارات وتنتهي إلى «تولي» السلطة ثم إهلاك الحرث «اقتصاديا» والنسل «اجتماعيا وبشريا» عبر حروب طبقية وعنصرية، داعيا إلى «الدخول في السلم كافة».

﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام * وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد * وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد * ومن الناس من يشرى نفسه ابتغآء مرضات الله والله رءوف بالعباد * يأيها الذين ء امنوا ادخلوا في السلم كآفة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين * فإن زللتم من بعد ما جآءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾ (البقرة / ٢٠٤ ـ ٢٠٩).

وفي هذا الإطار يجعل الله ـ سبحانه ـ من تولى الأمر «بين» المسلمين على قاعدة «الاختيار» الحر «منكم» وليس «عليكم» بالغلبة والاستيلاء وليس «فيكم» بالوجاهة الطبقية والعشائرية والطائفية، مقدما لهذه الآيات بآية تلزم بإسناد المسؤوليات «الأمانات» إلى أهلها فكل منصب في المجتمع المسلم هو «أمانة» لا تعطى لمن لا يستحقها خلقا وكفاءة. ومقدما «العدل» في الحكم:

﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا * يأيها الذين ء امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الأخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ (النساء / ٥٨ ـ ٥٩).

وليتساوى الجميع أمام الله، انقطعت من بعد خاتم الرسل والنبيين (ص) والذي كانت طاعته من طاعة الله ـ سبحانه ـ كافة أشكال «الحاكمية الالهية» ولم

تبق سوى «حاكمية الكتاب» الذي يؤخذ بمناهج المعرفة التي تتعدد أدواتها و«أماناتها»، سبرا لكونيته المستوعبة والمتجاوزة لكافة المناهج المعرفية البشرية، ودفعا لعالميته التي تخاطب كافة الأنساق الحضارية والثقافية، وانطلاقا من شرعته في «التخفيف والرحمة» والناسخة لشرعة «الاصر والاغلال» التوراتية.

فإسلامنا «حاكمية كتاب» و«عالمية خطاب» و«شرعة تخفيف ورحمة»

إسلامية المعرفة بين النظرية والتطبيق:

هذه كلها مجرد «نماذج» و«ايضاحات» لما يأتي في مساقات إسلامية المعرفة من رؤية علمية ومنهجية كونية تتخذ سبيلها للتطبيق في الواقع العملي للإنسان لتحريره من كافة الاستلابات بتوجيه إلهي.

فإسلامية المعرفة «مشروع تطبيقي» وليست مجرد «وعظ ديني» وهي فيما ـ يفترض ـ أن تكون «المدخل المعرفي» للمشروع الإسلامي الحضاري، سواء جاء تطبيقه «محليا أو عالميا»، وذلك بموجب مستوى السقف الحضاري العالمي الراهن.

ثم إن إسلامية المعرفة هي المشروع «العالمي البديل» للمشاريع العقائدية التي انطلقت بوعيها الفلسفي الزائف على المستوى العالمي Global سواء بشموليتها «المادية الجدلية» أو وضعيتها وعلمانيتها Secularism وليبراليتها التي انتهت بالديمقراطية Democratic System لتكون «تقنينا» للصراع بين الأحزاب والطوائف وليس تجاوزا للصراع بمنطق: ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة﴾.

الهدف الأخير:

وهو أن تنتهي إسلامية المعرفة بالإنسان لأن يحقق في وجوده منهج «الحق» الذي خلق الله ـ سبحانه ـ به «الخلق». فالله ـ سبحانه ـ لم يخلق الكون والإنسان «ملهاة عبثية»، كما يرد في أساطير اليونان القديمة: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين * لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين * بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون﴾

(الأنبياء/ ١٦ ـ ١٨).

لهذا فإن النظر إلى إسلامية المعرفة، وإن طبقت «محليا» أو على مستوى «جغرافية» بشرية وسياسية إسلامية «موروثة» فإن مهماتها «عالمية» على مستوى المناهج المعرفية والأنساق الحضارية، لأن هدفها هو إعادة صياغة تركيب العقل الإنساني وفق منهجية «الهدى ودين الحق».

﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون * هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة / ٣٢ ـ ٣٣).

فالإسلام مقبل على ظهور كلى كبديل على مستوى العالم عن هذه «العولمة» التي تمسخ الوجود الإنساني وتستذله لاغراضها، والتي انطلقت من العالم الصناعي المتقدم وثوراته الفيزيائية والتكنولوجية الفضائية، وكذلك البيولوجية وغيرها فعمدت لمحاولات السيطرة على كل شعوب الأرض وأنظمتها، و«فرض نظامها» هذه المرة وليس الاكتفاء «بالوصاية» و«النفوذ»، فعولمة اليوم، وإن كانت «أوروبية المنشأ» منذ الثورة الصناعية وعهود الاستعمار التقليدي إلا أنها «أمريكية المحصلة»، تريد صياغة العالم كله على نسقها وتربطه بمصالحها، بعد أن سحقت إنسانها داخل جدرانها وجعلته مبوتقا Capsulated.

فمهمتنا ليست سهلة، ولكن كل ألف ميل تبدأ بخطوة، والخطوة التي نبدأ بها ـ بإذن الله ـ ثم تتكامل في تسع مساقات يأتي تفصيلها على النحو التالي: ـ

مساقات ومحاضرات إسلامية المعرفة لطلبة الماجستير ورسائل الدكتوراه

المساق الأول: مداخل تأسيسية:

١ـ إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية.

٢ـ إسلامية المعرفة: لماذا القرآن دون الكتب الأخرى ؟.

المساق الثاني: منهجية القرآن وبنائيته العضوية واللغوية:

١ـ المنهج ووحدة القرآن العضوية وإعادة ترتيب الآيات.

٢ـ نفي الناسخ والمنسوخ ورد النسخ إلى الحقب التاريخية والدينية.

٣ـ فواتح السور والعوالم الثلاثة الأمر ـ الإرادة ـ المشيئة ـ وتفرعاتها. (أ. ل. م) ـ (سورة البقرة)

٤ـ الجمع بين القراءتين الأولى والثانية (تحليل سورة العلق)

٥ـ التحليل بديلا للتفسير (ما بين الصيرورة والتعاقب والسكون) ـ (الفرق بين الخلق والجعل) والمتغيرات النوعية.

٦ـ الدلالات المصطلحية لألفاظ ومفردات القرآن في الاستخدام الالهي للغة العربية ـ نفي المترادف والمشترك ـ وتدقيق المصطلحات.

٧ـ الاسترجاع القرآني النقدي التحليلي للموروث الديني (نفي اللاهوت والخرافة).

٨ ـ مفهوم التوريث (سورة فاطر) والعطاء المتجدد (المكنون / الكريم / المجيد).

٩ـ تاريخانية التفاسير ـ النقد والقطيعة المعرفية وموقف إسلامية المعرفة في التواصل مع الايجابيات التراثية.

١٠ـ الفرق بين الاجتهاد النوعي المعرفي المنهجي المعاصر والاجتهاد الكمي التراكمي (المعرفية المعاصرة وإشكاليات النظر التقليدي).

المساق الثالث: إسلامية المعرفة والسنة النبوية والقياس

١ـ علاقة القرآن بالسنة (مواقع النجوم / الواقعة ـ النجم إذا هوى / النجم) المتن والتطابق مع القرآن ـ عصمة الكتاب والسنة.

٢ـ خصائص الأسماء المحمولة (أحمد ـ المسيح ـ يحيى) والتي تعلمها آدم.

٣ـ ختم النبوة وعدم تواصل الذرية (محمد ـ زكريا).

٤ـ الدس لابطال شرعة التخفيف وعلامات النبي الأمي.

٥ـ خصائص الحقبة النبوية الشريفة (النصرة الالهية والتدخل الغيبي لتأليف القبائل في المعارك).

المساق الرابع: إسلامية المعرفة وفلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية:

١ـ البناء الكوني اللامتناهي في القرآن.

٢ـ قوانين الطبيعة بين المحددات المكانية واللا تحديد الكوني (تحليل في سورتي الرعد وفاطر).

٣ـ الاستقراء العلمي والابستمولوجيا المفتوحه (التفكيك والتركيب)

٤ـ الكونية والتخليق الإنساني والجبر والاختيار (سورة الشمس).

٥ـ التوليد النفسي ومنع التبني وتحريم الزنا (سورة يوسف).

٦ـ الفارق بين الروح والنفس.

المساق الخامس: إسلامية المعرفة ـ التاريخ والحقول الدينية:

١ـ الاصطفاء البشري من آدم وإلى نوح وإلى آل إبراهيم وآل عمران.

٢ـ تناسخ حقلي التشريع التوراتي ثم القرآني (سورة البقرة) و(سورة المائدة).

٣ـ الاصطفاء المكاني من الأرض المقدسة إلى الأرض الحرام.

٤ـ التدافع التاريخي الديني (سورة الإسراء وسورة الحشر)

٥ـ الأمة الوسط ـ المسؤولية عن الذكر ـ الشهادة على الناس ـ القبلة

٦ـ عالمية الأميين غير الكتابيين (سورة الجمعة).

٧ـ دواعي القوة والاستعصاء البشري على النبوات والإصلاح (سورة هود).

٨ـ التكامل بين الأرض المحرمة والقرآن والإسلام والخطاب العالمي (سورة النمل).

المساق السادس: إسلامية المعرفة: أنظمة الحكم والمجتمع:

١ـ مدينة الرسول: دولة أم دار دعوة وخروج ؟.

٢ـ تقييم الحرية الإنسانية والفكرية والسياسية في القرآن (سورة النحل).

٣ـ الاختيار الحر للتمثيل السياسي (الفارق بين الشورى والديمقراطية) عدم الاستخلاف وقاعدة أولي الأمر (منكم).

٤ـ قاعدة السلم الاقتصادية والاجتماعية وتفتيت فائض القيمة (سورة البقرة).

٥ـ حاكمية الكتاب ومناهج المعرفة البشرية.

٦ـ عالمية الخطاب وتعددية الأنساق الحضارية والثقافية.

٧ـ العلاقات الدولية ومنطق «التعارف»

٨ ـ شرعة التخفيف والرحمة (سورة الأعراف).

المساق السابع: إسلامية المعرفة: دراسات التاريخ والأنساق الحضارية

١ـ نسق الحضارة العربية.

٢ـ نسق الحضارة الأوربية

٣ـ نسق الحضارة الصينية

٤ـ نسق الحضارة الهندية

٥ـ نسق الحضارة اليابانية

٦ـ أنساق أخرى

المساق الثامن: إسلامية المعرفة والأديان الرئيسية:

١ـ اليهودية Judaism

٢ـ المسيحية Christianity

٣ـ البوذية Buddhism

٤ـ الهندوسية Hinduism

٥ـ الشنتوية Shinto

٦ـ الجينية Jainism

٧ـ الكنفوشية Confucanism

٨ ـ السيخية ـ Sikhism

٩ـ ديانات أخرى

المساق التاسع: إسلامية المعرفة: الثقافات الشعبية والمعتقدات الأرواحية

١ـ في السودان

٢ـ في أفريقيا

٣ـ في آسيا

٤ـ في الأمريكتين وأستراليا

مجلس أمناء المعهد (المقترحون):

(١) أ. د طه جابر العلواني

(٢) بروفسور عون الشريف قاسم

(٣) د. حسن مكي

(٤) د. محمد عابد الجابري

(٥) د. برهان غليون

(٦) د. أحمد علي إمام

(٧) عمر جاه

(٨) بروفسور محمد آركون

(٩) بروفسور إبراهيم أحمد عمر

(١٠) د. الطيب زين العابدين

(١١) د. محمد العطاس

(١٢) د. جعفر ميرغني

(١٣) بروفسور محمد بريمه

(١٤) أ. د منى أبوالفضل

(١٥) السيد محمد حسن الأمين

(١٦) د. أحمد التويجري

(١٧) د. سعاد

(١٨) د. منى فياض

(١٩) د. وجيه كوثراني

(٢٠) د. حسن حنفي

(٢١) روجيه جارودي

(٢٢) د. محمد الزيادي

(٢٣) د. إبراهيم الغويل

(٢٤) د. محمد أحمد الشريف

(٢٥) د. مصطفى التير

خلاصة وخاتمة

يتضح مما أوردناه أن إسلامية المعرفة «علم كامل» في ذاته، «ومتفرع» في غيره بحكم طبيعته «الكونية Cosmos» ونفاذه إلى قضايا ما فوق الطبيعة Metaphysic «بضوابط» الوحي القرآني وليس مجرد التأمل الذاتي، مع استيعاب وتجاوز نتائج استخدام «الاستدلال» العقلي و«الاستقراء التجريبي و» الجمع بين القراءتين «للكشف عن التداخل الكوني بين جدلية الغيب وجدلية الإنسان وجدلية الطبيعة، والكشف عن مراتب» اتصال الفعل الإلهي «بهذه الكونية عبر عوالم» الأمر «Commandment و«الإرادة» Intendeth و«المشيئة» Procession.

وقد حاولنا جهدنا تفريغ هذا البناء الفلسفي، المنهجي والمعرفي، في مساقات «ذات محاور» و«موضوعات»، مترابطة فيما بينها ومتوالدة في سياقها.

فبموجب هذا «العلم الكوني» المتكامل والمميز عن العلوم الأخرى، كان سعينا لإنشاء: (معهد الدراسات العليا للمناهج والحضارات) بمواصفات أكاديمية عالمية لتأهيل الباحثين في المساقات المذكورة، على أن يتم التأسيس وفق ما يتعارف عليه من قوانين جمعيات «النفع العام» وبالمساهمات «الخيرية» سواء من الأفراد أو المؤسسات أو الدول، مع الاحترام الكامل لمساقات المعهد واختياره للاساتذة والطلاب من مختلف الجنسيات والأديان والحضارات والثقافات.

كما سيختار المعهد حين التأسيس (مجلس أمناء عالمي) من المشهود لهم ـ عبر كتاباتهم ـ بما يتسق ومهمات المعهد (راجع الأسماء المقترحة).

كذلك سيعمل المعهد على التنسيق مع مختلف الجامعات ومعاهد ومراكز الدراسات والبحوث ذات التخصصات المماثلة لتبادل المساقات والخبرات والأساتذة وإنشاء مكتبته وتطويرها من حيث المواد والتقنية اللازمة.

كما أن الدراسة في المعهد وتحضير الرسائل مفتوحة لكافة منتسبي الديانات وكذلك كافة المنتمين لمختلف الثقافات والأنساق الحضارية، فمهمة المعهد علمية إنسانية بمنظور كوني.

فنرجو مناقشة هذه الورقة الأكاديمية وإدراجها كورقة «تأسيسية» لهذا «العلم الكوني» الذي يشكل قاعدة للمشروع الإسلامي الحضاري العالمي المعاصر والبديل عن «اللاهوت» Theology و«الوضعية Positivism بكافة أشكالها» المادية «Materialism» والمثالية " Idealism والوجودية العبثية الحائرة. مع النظر في الجوانب التطبيقية Implications لهذا العلم الكوني على مستوى الواقع الإنساني.

وفقنا الله ـ سبحانه وتعالى وتبارك ـ جمعيا، فله الأمر المنزه والإرادة المقدسة والمشيئة المباركة ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾ (الفتح / ٤٨).

ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوم

الخاتمة

الغايات العملية والموضوعية من «إسلامية المعرفة»

قد يبدو للبعض إن إسلامية المعرفة و«الرؤية الكونية التوحيدية» هي مجرد «تجديد ديني معاصر» مثلها مثل أي «دعاوى» أو «إدعاء إصلاحي» و«تكتفي بالتنظير».

غير أن الهدف من إسلامية المعرفة يختلف عن هذا التوجه فهي مع تنظيريتها وتجديديتها الدينية إلا أنها «فعل دعوى» تماثل كل فعل دعوى تاريخي، ماديا كان أو مثاليا يرتبط بقاعدة بشرية لها خصائصها الحضارية والاجتماعية والفكرية والسياسية.

فإسلامية المعرفة تقف «ندا معارضا» لدعاوى العولمة البراجماتية الفردية الأداتية كما هو عليه واقع المجتمعات الغربية «العدمية» والنسق الأمريكي الذي يريد فرض سيطرته على العالم.

كما تقف إسلامية المعرفة ضد الصراعات الطبقية والإنقسامات الاجتماعية التي وظفت بمنطق الثورات الاشتراكية ومناهجها المادية الوضعية.

وكذلك تقف ضد الحركات الأصولية اللاهوتية وتطلعاتها الثيوقراطية تحت دعاوى الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف.

وتقف ضد الأنظمة السياسية التي استعلت على المجتمعات بمنطق أولى الأمر «علينا» قهرا، وأولى الأمر «فينا» هيمنة مؤكدة على أولى الأمر «منا» بالاختيار الحر.

فإسلامية المعرفة إذ تطلق «منهجيتها القرآنية المعرفية» فإنما تتجه «للإنسان الحر» خارج كافة هذه الاستلابات، وتخوض معه معركة الرؤية الكونية التوحيدية بكافة أبعادها الإنسانية والحضارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والفكرية. فالإنسان الحر هو «قاعدة» إسلامية المعرفة، منه تنطلق به وتخوض معركتها.والبدء هو خطابنا ليحرر الإنسان «ذاته» بوجه كافة الاستلابات ليحقق في نفسه ما يماثل مضمون الآيتين: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون * ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾ (النحل / ٧٨ ـ ٧٩).

فكل توجه دعوى له «مآلات» عملية وإلا بقي «تنظيرا» هائما في الهواء دون قاعدة إنسانية يتنزل عليها ويحركها ويتحرك بها.

فغالبا ما يتم التحرك من «ذات المجتمع» و«داخليته» عبر تفاعلات جدلية تاريخية تبلغ لحظة انفجارها بعد تراكمها، وهذا ما كان عليه حال الثورة الفرنسية ١٧٨٩ م بعد قرون من صراع التنوير والمتغيرات الأوروبية منذ القرن الرابع عشر تقريبا[١]، وإما عبر «ثورات فوقية» تقودها «أحزاب» أو «جماعات منظمة» ذات عقيدة محددة تستقطب وتفرز قواعد محددة وموالية لها ولشعاراتها كالثورة البلشفية في روسيا عام ١٩١٧ م.

فالتغيير الجذري لا يحدث غالبا إلا عبر تراكمات جدلية تاريخية أو ثورات فوقية منظمة.

أما النموذج في التغيير الذي يرتبط بالإنسان فهو نموذج دعوى إما قاده «الأنبياء» أو «الاصلاحيون» الذين يأمرون بالقسط بين الناس.

وهذا النموذج بالذات «صعب المنال»، فالناس لا يستجيبون «عفويا» لا للأنبياء ولا للمصلحين، ولهذا شرب سقراط (المصلح الفيلسوف ـ ٤٦٩/٣٩٩

ق.م) السم حين حكم عليه بعد نقده لآلهة اليونان ونظام أثينا الديموقراطي الزائف، ولم تجدي «أفلاطون ـ ٣٤٧/٤٢٧ ق.م» وهو تلميذ سقراط جمهوريته الفاضلة نفعا، بل أراد بعضهم «استرقاقه» هو نفسه.أما الأنبياء فقد عانوا المرارات مع شعوبهم، فإذا استثنينا «يونس» الذي تخلى عن الدعوة والتقمه الحوت عقابا له، فإن باقي الأنبياء قد واجهوا عدم استجابة أقوامهم لهم، فاقلع «نوح» ومن معه من المؤمنين في «الفلك المشحون» وهلك قومه بماء من السماء منهمر، وماء من الأرض منفجر، وهكذا كان «الطوفان» وليس «الفيضان».

والأمر نفسه مع «هود» وقوم «عاد» الذين أهلكوا بريح صرصر عاتية، ومع «صالح» وقوم «ثمود» الذين أهلكوا بالطاغية، وأهوى «بالمؤتفكة» من قوم «لوط» وأغرق فرعون وقومه. وهكذا قال الله: ﴿**ألم نهلك الأولين* ثم نتبعهم الآخرين* كذلك نفعل بالمجرمين* ويل يومئذ للمكذبين**﴾ (المرسلات / ١٦ ـ ١٩).

لهذا «تدخل» الله تدخلا عزيزا في حالتين كان يمكن أن تنسحب عليهما سنة من خلوا، وهي الحالة الإسرائيلية/اليهودية والحالة العربية الأمية/الإسلامية.

فتدخل في الحالة الأولى تدخلا «حسيا مرئيا» عبر عصا موسى وشق البحر وانبجاس الماء من الصخر وخوارق حسية مرئية أخرى بدأت «بالشجرة الملتهبة» في طور سيناء.

وتدخل في الحالة الثانية تدخلا «غيبيا» بنزول الملائكة المردفين والمسومين في بدر وبالريح في الخندق وبجنود لا نراها. ﴿**إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم**﴾ (التوبة / ٤٠).

وفي الحالتين تدخل الله لصد قوم فرعون وأغرقهم، ولصد مشركي الأميين العرب وأذلهم.

فالناس لا يستجيبون عفويا لا للأنبياء ولا للمصلحين. وحتى بعد أن يستجيبوا، سواء بتدخل إلهي في حالتي النبويتين اليهودية ثم الإسلامية، أو بحراك ثوري تاريخي أو تنظيمي كما رأينا في حالتي الثورة الفرنسية والبلشفية فإن هؤلاء البشر سرعان ما يزيفون «أصول» دينهم «ومبادئ» ثوراتهم وينقلبون عليها تدريجيا، فالواقع يهيمن دائما على المثل، فانتهت مبادئ الثورة الفرنسية في «الحرية والعدالة والمساواة» إلى «استعمار» للشعوب. كما انتهت مبادئ الثورة البلشفية التي قامت ضد الاستبداد القيصري والاستلاب الطبقي إلى «استبداد حزبي» استلب العمال والفلاحين والشعب بأسره، وقهرت الشعوب في داخل الاتحاد السوفياتي بقبضة «روسية حزبية» تماثل قبضة القيصر وأشد من ذلك تنكيلا.

أما الأديان فسرعان ما زيفت أصولها، «فالاصطفاء» الإلهي لبني إسرائيل ليقيموا شرعته في الأرض المقدسة، تحولوا به إلى «عنصرية صهيونية» بادعائهم أنهم شعب الله المختار وأن البشرية كلها مستباحة لهم إذ ليس عليهم في «الأميين» سبيل.

و «الخيرة الإلهية» للأميين العرب تحولت إلى «توسع» خارج مدارات «الأمة الوسط» حيث كان «الجهاد» ما بين المسجد الحرام والمسجد الأقصى ثم زيفوا «شرعة التخفيف والرحمة» الإسلامية وهي من علامات «النبوة الخاتمة» واتخذوا لأنفسهم «شرعة الأصر والأغلال» التوراتية، وزيفوا «عالمية الخطاب» الإسلامي برفض «التعددية» وجنحوا «لمغايرة» الآخر وجنح بعضهم «للتكفير».

أما المسيحيون فما لبثوا أن حولوا «توحيد المسيح» إلى «تثليت لاهوتي»، فجعلوا منه إما ابنا لله أو الله نفسه (سبحانه وتعالى) ثم جعلت الكنيسة من نفسها «مدينة الله» في الأرض، وأصدرت «صكوك الغفران» ونصبت «محاكم التفتيش».

ثلاثتهم زيفوا أديانهم بعد أن طال عليهم الأمد، اليهود والمسيحيون والمسلمون، وبقوا «على شيء» منها يظنونه «كل شيء».

الإتجاه إلى جدل الضرورة التاريخية: «التدافع» بديلا عن «الوعظ»

ولأن إسلامية المعرفة برؤيتها الكونية ومنهجيتها المعرفية القرآنية تدرك هذه السلبيات من حيث عدم «الاستجابة العفوية» للدعوات النبوية وتلك البشرية الإصلاحية، ومع تزييفها أيضا بعد حين أو دهر، فإنها مع جهدها الإصلاحي تأخذ «بجدل الضرورة والحتمية الكونية الإلهية» التي تظهر الهدى ودين الحق على الدين كله ولو كره الكافرون ولو كره المشركون.

وبما ان «الإظهار» لا يتم بأمر إلهي «فجائي» وبمنطق الحتميات الدغمائية المستلبة للإنسان ودوره وإنما يرتبط بتوسطات جدلية تاريخية ركزت إسلامية المعرفة على «البديل» الذي عوض الله به عن «الوعظ» وهو «التدافع» العربي/الإسلامي في المقابل الإسرائيلي/اليهودي بين الأمتين اللتين اسند الله إليهما مسؤولية الذكر القرآني والتوراتي، وخصهما بالأرض «الحرام» والأرض «المقدسة».

فهنا يبدأ «حراك القاعدة البشرية» بحكم الضرورة التاريخية الكونية فالله ـ سبحانه ـ لم يخلق الإنسان والكون عبثا لتسوده المذاهب النفعية والعدمية والصراعات الطبقية والسياسية وإنما خلق الخلق بالحق، وإلى حتمية الحق يتجه. ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين* لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين* بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون﴾ (الأنبياء / ١٦ ـ ١٨).

وكذلك:

﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين* ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون* إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين﴾ (الدخان / ٣٨ ـ ٤٠).

فمن أولى أولويات التنظير والعمل في إسلامية المعرفة ليس «توصيف» الواقع «وتفسيره» ولكن «تغييره» بدئا بتغيير ما بأنفسنا منهجا وسلوكا.

ولذلك تقف إسلامية المعرفة في الصف الأول للإصلاح المعرفي والمنهجي، والتوجه إلى كافة المناهج المعرفية في العالم بمنطق الاستيعاب والتجاوز أيضا، وفي الصف الأول لمواجهة العولمة الأمريكية الزاحفة، والتدافع مع إسرائيل ومواجهة الأصولية الماضوية، والأنظمة وفقهائها الرسميين.

التدافع والفشل الحضاري:

قد جعل الله «التدافع» في منطقة «الأمة الوسط» بديلا «للوعظ الخطابي»، فالتدافع حراك بحكم «الضرورة» ولهذا يختلف فهمنا عبر «منهجية القرآن المعرفية» للصراع العربي/الإسرائيلي عن فهم «الوضعيين» ومراكز الدراسات الاستراتيجية والأبحاث.

فدراستنا لهذا الصراع تستند إلى مفهوم «التدافع» الذي «ينفذ» إلى أعماق تاريخية ودينية وحضارية تمتد إلى «أربعة آلاف ومائة عام قمري» منذ أن تحدر إسماعيل وإسحاق عن ظهر خليل الله إبراهيم في القرن الحادي والعشرين قبل الميلاد، فاتخذ الفرع الإسماعيلي مساره باتجاه «البيت الحرام» فيما بقي الفرع الإسرائيلي وأسباطه من نسل يعقوب في أرض كنعان مدى أربعة قرون من بعد إبراهيم ثم انساحوا إلى مصر على عهد أخيهم «يوسف» ثم بقوا تحت «الأسر الفرعوني» إلى أن خرج بهم موسى إلى «الأرض المقدسة» مطلع القرن الرابع عشر قبل الميلاد.

قد تعرض الإسرائيليون لما تعرضوا له من غزوات بابلية وغيرها غير أن الخارطة الحضارية والدينية للمنطقة «الوسط» ما بين البيت الحرام والأرض المقدسة قد تغيرت جذريا بظهور الإسلام في القرن السابع وبسط سيطرته.

من هناك «بدأ» التدافع، أي قبل أربعة عشر قرنا، ولا زال. وهو تدافع بين

دورتين تاريخيتين تحددتا في مطلع سور اةسراء بشكل واضح. ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير* وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا* ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبدا شكورا* وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا* فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا* ثم رددنا لكم الكر عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا* إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخر ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مر وليتبروا ما علوا تتبيرا* عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا﴾ (اةسراء / ١ ـ ٨).

هنا نوضح أن مسار التدافع هذا يعطي للإراد اةلهية فعلا في التاريخ ولكن ليس «كل تاريخ وليس أي تاريخ»، إنما تاريخ هذه المنطقة بالذات التي تم فيها إصطفاء الأقوام واصطفاء الأرض وخصت بالرسالات السماوية من نوح وإلى محمد مرورا بكل الأنبياء. فهنا نتحدث عن «تاريخ خاص» وليس تاريخا بشريا عاما له مناهجه المختلفة والمعبر عنها في كتابات «توينبي» وإلى «وول ديورانت» وغيرهما.

الاستراتيجيون يرجعون إلى «ظاهر التأسيس» حين عقدت الحركة الصهيونية مؤتمرها الأول في مدينة «بال» السويسرية في ٢٩ أغسطس (آب) ١٨٩٧، وإلى أن أصبحت مخططات ذلك المؤتمر واقعا على الأرض بإعلان قيام دولة إسرائيل في ١٤ مايو (أيار) ١٩٤٨.

إسرائيل في قلب الجيو ـ بوليتيك العربي:

قد احتلت إسرائيل «قلب» الجيو ـ بوليتيك العربي، فشكلت «عازلا جغرافيا»

بين شقيه الآسيوي والغربي الأفريقي، وتربعت على الدست شمال الجزيرة العربية مهد الرسالة الإسلامية ومطلة على البحرين، الأبيض المتوسط والأحمر.

بذلك حققت الصهيونية العالمية، وبالتواطؤ مع أوروبا بالذات،ما عجزت عنه أوروبا نفسها حين حاولت «تفكيك» المنطقة «والهيمنة» عليها طوال حروب «الأفرنج ـ الصليبية» والتي امتدت من (١٠٩٦ وإلى ١٢٧٠ م) متكررة عبر سبع حروب متقطعة.(٢)

تداخل الثنائية الاسرائيلية والدولية:

قد «مهدت» مختلف القوى العالمية وبالذات أوروبا في مرحلة عولمتها ومنذ عام ١٨٣٩ ومن قبل مؤتمر «بال» الصهيوني الأول الأرضية كاملة على مدى الوطن العربي«لقيام إسرائيل، فهناك»تواطؤ إستراتيجي تاريخي«ما بين قيام إسرائيل وموجهات المصالح الدولية.

فقد خططت أوروبا في مرحلة العولمة التقليدية الصناعية الاستعمارية الأولى، منذ الصراع الفرنسي البريطاني على البحر الأبيض المتوسط، ثم غزو نابليون لمصر، لتصفية الحسابات الأوروبية مع الخلافة التركية وبذات الوقت منع وتحجيم (البديل المصري) لأنه البديل الوحيد (العربي المسلم)عن مركزية الخلافة (التركية المسلمة).

فأجبرت القوات المصرية على الانسحاب من الجزيرة العربية بعد أن كانت قد وصلت إلى (نجد) واحتلت (الدرعية) عام ١٨١٨ منهية بذلك حقبة الدولة السعودية الأولى التي نشأت عام ١٧٤٥. كما أجبرت على الإنسحاب من المشرق العربي بعد انتصارات إبراهيم باشا على الأتراك عام ١٨٣٩. ثم أجبرت على الإنسحاب من السودان وإخلائه بموجب قرار المفوض السامي البريطاني على مصر اللورد كرومر عام ١٨٨٤ والذي أدى لاستقالة وزارة شريف باشا في ظل الاحتلال البريطاني لمصر نفسها بعد فشل ثورة أحمد عرابي عام ١٨٨٢.

هكذا تم (مسبقا) إجهاض البديل المركزي العربي المسلم المصري لتوحيد جيو ـ بوليتيك المنطقة العربية قبل القفز لإنهاء المركزية التركية الضابطة لهذا الجيوبوليتيك. وهكذا نجد أنه منذ العام ١٨٤٠ عمدت أوروبا لوراثة الوطن العربي وتجزئته، وقبل سايكس بيكو وتداعيات ما بعد الحرب العالمية الأولى، إذ احتلت بريطانيا مدن وسواحل جنوب الجزيرة العربية بين عام ١٨٣٩ و١٨٤٠، ثم احتلت بريطانيا السودان بشراكة (وهمية) فرضت على مصر عام ١٨٩٨ لإبعاد الدول الأوروبية الأخرى، ثم احتل الإيطاليون ليبيا والفرنسيون المغرب عام ١٩١٢.[٣]

ثم ما بين هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى والتي دخلتها إلى جانب ألمانيا بموجب الاتفاقية الموقعة بينهما في ٢ أغسطس(آب) ١٩١٤، وما بين الانقلاب على الخلافة العثمانية وإلغائها في الثالث من مارس(آذار) ١٩٢٤ تمت تجزئة ما تبقى من الوطن العربي في مشرقه بموجب (مذكرة تفاهم سايكس بيكو) والموقعة في الخامس من يناير(كانون ثاني) ١٩١٦، ثم بداية زرع إسرائيل كحائل جيوبوليتيكي بموجب (وعد بلفور) الصادر عن بريطانيا في الثاني من نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩١٧، والذي وافقت عليه في حينها كل من الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وإيطاليا [٤].

بذلك تدامجت الثنائية الإسرائيلية والدولية لتجزئة الجيوبوليتيك العربي والقضاء على البديل المركزي المصري قبل إنهاء المركزية التركية ثم زرع إسرائيل وتحقيق العازل الجغرافي بين شقي الوطن العربي في آسيا وأفريقيا مع الاحتلال الأوروبي للقطريات العربية المجزأة.

الوجود الإسرائيلي والعولمة الثانية:

ثم توبعت هذه الثنائية الإسرائيلية والدولية في عصر العولمة الثنائية تحت مظلة الهيمنة الأمريكية الآحادية على العالم لتتخذ جانب التحيز الاقتصادي

والحضاري والتكنولوجي والاستراتيجي والسياسي لإسرائيل.

مع التأكيد على التالي:

أولا: الحيلولة دون ظهور أي بديل عربي للدور المصري المركزي الذي أجهض في فترة إبراهيم باشا عام ١٨٤٠ وفترة عبد الناصر وأثر هزيمة ١٩٦٧، مع إجهاض الدور المصري من داخله إثر اتفاقات كامب ديفيد عام ١٩٧٨.

ثانيا: الحيلولة دون أي وحدة أو اتحاد إقليمي عربي من شأنه تطويق إسرائيل أو التمهيد لتوحيد الجيوبوليتيك العربي.

ثالثا: ترسيخ ثقافة العولمة الثانية والمعاصرة بمرتكزاتها الفكرية التي تتمحور حول البراجماتية النفعية الفردية والليبرالية، والتي تخترق ثوابت الإيديولوجيات والأديان، والقوميات، وموروث الدفاعات الذاتية عن خصائص الشخصية الوطنية، ومعايير التنمية والتطور الخاصة بالشعوب، فينفتح المجال على مستوى المنطقة العربية للسوق الشرق أوسطية بهيمنة عالمية أمريكية وهيمنة إقليمية إسرائيلية.

رابعا: تطويع الشخصية العربية عبر استخدام مناهج علم الاجتماع الأنثروبولوجي وفروعه المتعددة وبذات الكيفية التي طوقت بها الشخصية اليابانية بعد الحرب العالمية الثانية لدفعها نجو الاحباط واليأس رجوعا إلى الأسس التي وضعتها (روث بندكت) في كتابها (الأقحوان والسيف) لتطويع الشخصية اليابانية وكذلك كتابات (مارجريت ميد) عام ١٩٥٧ حول (الإنثروبولوجيا اليوم) والتي ذكرت فيها أن كافة بحوث الشخصية القومية لم تكن تجري لذاتها وإنما كانت أشبه بالدراسات التطبيقية بغرض إمداد السلطات السياسية والعسكرية بالبيانات اللازمة التي تسمح لهذه السلطات بفهم خصائص وسلوكيات الشعوب التي تهدف الولايات المتحدة لاحتوائها والتأثير عليها، وفي هذا الإطار تأتي دراسات (هويل) على الشخصية القومية من وجهة نظر الإنثروبولوجيا عام ١٩٦٧. وفي هذا

الإطار نفسه تأتي مهمات مراكز البحوث والدراسات ومن بينها منتدى الدراسات الحقلية والمتوسطية في روما والذي يعقد تحت إشراف بعض الجامعات الأمريكية وقد بحث هذا المنتدى عام ١٩٧١ (اتجاهات الشباب في الخليج) وكذلك الحالة (العائلية الخليجية والحداثة) وكذلك هناك دراسات العالمة الإسرائيلية (سنية حمادى) حول كيفية توظيف الخصائص السالبة في (المتابعة) مع طغيان الحماس الجماعي المؤقت.

خامسا: توظيف كل ما سبق من نقاط في إيجاد مناخ أو حالة عربية نفسية واجتماعية وثقافية قابلة للتطبيع والتعايش مع إسرائيل عبر آليات متدرجة للتسوية، متدرجة وليست جازمة ونهائية حتى ينتهي التدرج إلى هيمنة إقليمية مركزية إسرائيلية تكون هي البديلة في المنطقة العربية عن مركزية مصر وعن البدائل الأخرى لمصر سواء في سورية أو العراق أو الجزيرة العربية.

قد أدى كل ذلك إلى اتفاقات (كامب ديفيد) عام ١٩٧٨ و(مدريد) عام ١٩٩٤ وإلى أشكال التطبيع الإسرائيلي المختلفة مع بعض الدول العربية، وكل هذه الاتفاقات أشبه بالجزرة التي يركض من ورائها الحصان ولا يلحق بها أبدا لأن التكتيك الإسرائيلي والأمريكي يعتمد على اتخاذ هذه التسويات وأشكال التطبيع المختلفة محطات في مخطط تطويع الشخصية والأنظمة العربية باتجاه الهيمنة الإسرائيلية والأمريكية المطلقة على المنطقة في النهاية، بما في ذلك المفهوم الإسرائيلي للدولة الفلسطينية، وليس مفهوم أوسلو أو مدريد. وانتهاء برفض اللجنة المركزية لحزب الليكود الإسرائيلي فكرة الدولة الفلسطينية في اجتماعها بتاريخ ١٢ مايو(أيار) ٢٠٠٢.

التطبيع وتفكيك الشخصية العربية:

يرتبط هذا التكتيك المتدرج بمفهوم (الأرض مقابل السلام) فمقابل التنازل عن الأرض بالنسبة لإسرائيل ليس هو معاهدة سلام مجردة تنهي المواجهات

العسكرية ولكن معاهدة (تطويع) أوة (تطبيع) تقتلع جذور العداء الكامنة في الدين والآيات الخصية لبني إسرائيل وفي القومية وفي التاريخ وفي الثقافة صعودا إلى التدامج الاقتصادي ومرتكزات العولمة بليبراليتها وبراجماتيتها وبما يؤدي لتفكيك الشخصية الإسرائيلية ودفاعاتها الذاتية على المستويين التلمودي اللاهوتي والصهيوني العلماني.

هذا التكتيك المتدرج. والنقاط التي ذكرناها من إبراهيم باشا وإلى عبد الناصر وتحجيم مركزية مصر والحيلولة دون البدائل، وعزل الشق الآسيوي من الوطن العربي عن الشق الأفريقي جغرافيا، والثنائية الحضارية والاستراتيجية والتكنولوجيا والاقتصادية بين إسرائيل وأوروبا في عصر العولمة الأولى، ثم بين إسرائيل وأمريكا في عصر العولمة الثانية، ثم الاتفاقات المتدرجة والمتتابعة، وفي إطار تطويع الشخصية العربية أنثروبولوجيا ودفعها للإحباط واليأس، تدنيا بها إلى الهيمنة الإسرائيلية والأمريكية المطلقة.

آيات الآفاق إلى جانب التدافع:

كما قلت فإن البشرية لا تستجيب عفويا لكلمات الله، فكان «التدافع».

وإلى جانبه ترك الله البشرية أن تمضي في «اختياراتها الذاتية»وبمحض إرادتها هي في «عالم المشيئة» دون تدخل مباشر منه حتى يثبت لهذه البشرية رغما عن كل إنجازاتها العلمية والحضارية أنها ترتد على نفسها وتولد في إطار أعمالها وإنجازاتها «نقيض إرادتها» و«نقيض أهدافها» وليس بتدخل الله المباشر. ﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب* أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾ ـ النور / ٣٩ ـ ٤٠).

وكذلك:

﴿مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد* ألم ترى أن الله خلق السماوات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد* وما ذلك على الله بعزيز﴾ (إبراهيم / ١٨ ـ ٢٠). وكذلك: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ (فصلت / ٥٣).

وهكذا تلتهم الحروب والصراعات كافة الإنجازات الحضارية وينفق على التسلح الأضعاف المضاعفة مما ينفق على التنمية ومكافحة الغيلان الثلاثة «الفقر والجهل والمرض».

أما الذين يصرفون الأسلمة إلى «طب نبوي» و«أعشاب إسلامية» وسيارات إسلامية وكيمياء إسلامية ومصارف إسلامية فليسوا من الأسلمة في شيء، وكذلك الذين يصرفونها إلى «الوسطية» وما يشابهها.

فإسلامية المعرفة ليست معنية نهائيا بالقوانين العلمية التطبيقية، والتي هي نتاج مشترك لكافة الحضارات الإنسانية منذ العصر الحجري وإلى الثورة الفيزيائية المعاصرة والمركبة الفضائية، فليس هناك «سيارة إسلامية» أو «زجاج إسلامي» وإنما هناك «منهج فلسفي» يوازي المناهج الفلسفية الأخرى، فماركس لم يدعي أن هناك «عجلة ماركسية» وكذلك لا ندعي نحن كذلك في إسلامية المعرفة، فليس هناك «كيمياء» إسلامية أو «ميكانيك» إسلامي.

فإسلامية المعرفة لا تعني «تشييخ» المعرفة بوضع «عمامة» على رأسها أو «نقصر» جلبابها «ونحف» شاربها ونطلق لحيتها.

إنها ببساطة: ﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير* لخلق

السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (غافر / ٥٦ ـ ٥٧).

وبسورة «غافر» نسأل الله المغفرة لأنفسنا ولهم، وكما قال السيد المسيح «ربي أغفر لهم فإنهم لا يعلمون» ونتمنى ألا ينطبق عليهم دعاء موسى بالحق: ﴿وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم* قال قد أجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون﴾ (يونس / ٨٨ ـ ٨٩). أو أن ينتظروا «خروج الدابة» من الأرض: ﴿وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون﴾ (النمل / ٨٢).

علني بعد هذه المقدمة أطلق سراح القارئ نحو هذه الدراسات ووفقني الله وإياه...

وفي الختام تقديري وشكري للأستاذ «عبد الجبار الرفاعي» رئيس «مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد» على تفضله بطبع ونشر هذه الدراسات والدراسة السابقة بعنوان «منهجية القرآن المعرفية» وكذلك الطبعة الثالثة لعالمية الإسلام الثانية بعنوان «جدلية الغيب والإنسان والطبيعة».

ثم إلتفاتة إلى عائلتي الصغيرة، زوجتي «دينا محمد الأمين أبو نائب» وابنتي «دانة» وابني «إبراهيم» و«أحمد» ومن لحق بالعائلة زوجا كريما لدانة «قيصر إبراهيم محمد عبد الله».

ولله الحمد كيفما قام به الوجود «وتقوم»

والصلاة والسلام على خاتم الرسل والنبيين

الذي أوتي السبع المثاني والقرآن العظيم

الهوامش

(١) جون هرمان راندال ـ تكوين العقل الحديث ـ جزءان ـ ط ٢ ـ ١٩٦٥ ـ ترجمة د. جورج طعمة ـ مراجعة برهان دجاني ـ تقديم د. محمد حسين هيكل ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر بيروت ـ نيويورك ـ ط ١ بالإنكليزية ١٩٢٦ ـ Published by Houghton Mifflin Company.

(٢)موسى الزعبي ـ ما الذي تغير في الحضارة الغربية ... الاستراتيجية أم التكتيك؟ ـ دار الشادي ـ دمشق ـ ط ١ ـ ١٩٩٥.

(٣) العرب والأتراك في عالم متغير ـ الجزء الأول ـ وجهة نظر عربية ـ ميشال نوفل / خالد زيادة / محمد السماك / محمد نور الدين ـ مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتنسيق ـ الطبعة الأولى ـ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٣ ـ بيروت ـ ص ٧٥/٧٤.

كذلك:

للمؤلف: السودان – المأزق التاريخي وآفاق المستقبل ـ الجزء الأول ـ جدلية التركيب – ٩١ ـ ط ٢ ١٩٩٦ ـ مصدر سابق.

(٤) سليمان موسى ـ الحركة العربية ـ المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة ـ ١٩٢٤/١٩٠٨ ـ دار النهار للنشر ـ بيروت ـ ص ٣٦٤.

المحتويات

الفصل الأول

إسلامية المعرفة؛ الرؤية الكونية التوحيدية

الفصل الثاني

إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية

الفصل الثالث

إسلامية المعرفة ولماذا القرآن دون الكتب الأخرى؟!

الفصل الرابع

مداخل لقراءة (تفكيكية) معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشريا

الفصل الخامس
العالمية والتعددية والآخر وشرعة السيف

الفصل السادس
ضرورات معهد الدراسات العليا
للمناهج والحضارات والتنسيق الجامعي

الخاتمة

الغايات العملية والموضوعية من «إسلامية المعرفة»